ENSAYOS EXEGETICOS

Ernst Käsemann

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

20

ENSAYOS EXEGÉTICOS

ERNST KÄSEMANN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1978

Título original: Exegetische Versuche und Besinnungen I y II
Tradujo: Ramón Fernández

Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0715-0
Depósito legal: S. 5-1978.
Printed in Spain
Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1978

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Los textos que hemos reunido en esta obra están tomados de dos volúmenes que aparecieron en 1960 y 1964 con el título *Exegetische Versuche und Besinnungen*, editados por Vandenhoeck y Ruprecht en Göttingen. Su autor, Ernst Käsemann, es el conocido profesor de nuevo testamento en la universidad de Tübingen. Discípulo distinguido de R. Bultmann y anteriormente profesor de nuevo testamento en Marburg, E. Käsemann adoptó en varios puntos una actitud crítica frente a la enseñanza de su maestro. Lo explica en el prólogo del primer tomo de la obra citada, situando de este modo la perspectiva en que se encuadran los estudios que presentamos.

E. Käsemann ha sacado de las propias exigencias de su maestro —exigencias de seriedad y de probidad intelectual intransigente— el coraje de plantear ciertas «cuestiones radicales» nacidas de la destrucción del sistema explicativo de la máquina hermenéutica bultmanniana. El conflicto se desarrolla en torno a la famosa pareja de conceptos *historicidad-historialidad (Historizität-Geschichtlickeit)*, conceptos clave de la hermenéutica bultmanniana. El problema en resumen es el siguiente.

Había creído R. Bultmann que la referencia a la historialidad —a la comprensión existencial de la fe cristiana— permitiría a la teología protestante superar la crisis provocada durante la primera guerra mundial (1914-1918) por el hundimiento de la teología liberal, la imposible «reificación» del doctrinarismo ortodoxo y las exigencias del pensamiento científico. En consecuencia, el profesor de Marburg había llegado a presentar el universo del discurso de la fe neotestamentaria como el vehículo mítico de una autocomprensión *sui generis* de la historialidad humana, introducida en la historia de los hombres por Jesús de Nazaret.

Actualmente E. Käsemann duda de que sea posible alcanzar el núcleo científicamente inaferrable del cristianismo reduciendo el testimonio de la fe de los cristianos de los primeros tiempos a una autocomprensión *sui generis*. No acaba de ver cómo, ante los ojos de la historia, pueda afirmarse que esta adquisición de una historialidad *sui generis* haya podido transmitirse de siglo en siglo gracias al automatismo auto-eficaz que R. Bultmann presenta como inherente a la predicación cristiana. Escribe:

> El problema planteado por la historia y por su sentido a la predicación cristiana no queda clarificado fundamentalmente ni resuelto por el descubrimiento de nuestra historialidad, sea cual fuere la dignidad de este acontecimiento: un acontecimiento que exige de nosotros un sí de adhesión fatal, aun superando las posibilidades de nuestro entendimiento (I, 7).

E. Käsemann procura tener en cuenta el hecho indiscutible de la *discontinuidad* de la historia, discontinuidad que se encuentra incluso en el testimonio de la fe de las primeras generaciones cristianas. Una prueba de ello es la coexistencia en el propio nuevo testamento de teologías paralelas y hasta divergentes. Y resume en una frase hasta qué punto destruye este dato de la historia la construcción sistemática magnífica, realmente grandiosa, de su maestro:

> Lo que parecía ser una marcha liberadora (el concepto de historialidad) se ha convertido de hecho en un enigma sombrío (I, 8).

Poner en entredicho el concepto de historialidad en nombre de la discontinuidad histórica era sencillamente ponerse a la escucha de la propia historia. Por ello E. Käsemann empieza recogiendo ante todo el problema de la *vida de Jesús*, convencido de que la tradición sinóptica ha dejado al historiador más puntilloso muchos más elementos históricamente dignos de confianza que los que quería concederle R. Bultmann, capaces de ofrecernos de Jesús de Nazaret una «figura» suficientemente firme para cristalizar la concepción cristiana de la historia, de una historia capaz de epifanía.

Esta búsqueda de una referencia más histórica que historial del fundamento de la fe cristiana ha llevado a E. Käsemann a plantear la cuestión de la *unicidad de la sagrada Escritura* y de su *centro*: en el corazón del evangelio ¿nos encontramos con la persona de Cristo o con la experiencia existencial que su predicación ha introducido en el mundo? Un paso más en esta dirección y

Käsemann empezará a preguntarse por el lenguaje escatológico, por las representaciones *apocalípticas* que el nuevo testamento utiliza para expresar la fe de los primeros cristianos. Este lenguaje *¿es únicamente el vehículo de la comprensión existencial?* Las perspectivas que explora el pensamiento apocalíptico ¿no podrán iluminar también las cuestiones que hoy se plantean en nuestro mundo atormentado? (I, 8). Son otras tantas cuestiones que, irresistiblemente, separan al discípulo del maestro.

E. Käsemann, aunque centrado en la búsqueda de una nueva hermenéutica, no ha descuidado otros combates. Combates de menos importancia, pero que contribuyen a iluminar la comprensión de los estudios que vamos a presentar. En las introducciones a los dos volúmenes mencionados nuestro autor se muestra preocupado por la infiltración del «pietismo ecuménico» anglosajón en la investigación neotestamentaria europea; se inquieta al ver cómo el *common sense* de este «pietismo ecuménico» se emplea en «la manipulación, si no en la orientación» de los estudios del nuevo testamento. No por ello pretende oponerse absolutamente a la orientación actual de un pensamiento ecuménico que se va abriendo paso, pero cree que es obligación de su vocación teológica seguir insistiendo constantemente en una búsqueda, más preocupada por la doctrina vivida que por la verdad histórica, de las «cuestiones radicales, continuando la peregrinación continuamente renovada hacia las fuentes». Por otra parte, observa con cierto humor, no podría brillar mucho «la gloria» del pietismo ecuménico si no la inquietaran un poco aquellos que tienen como profesión plantear las cuestiones radicales. (Hemos renunciado a traducir los textos de E. Käsemann que tratan de este tema para no cargar demasiado este volumen).

Estas observaciones demuestran que nuestro autor, historiador del cristianismo y exegeta del nuevo testamento, quiere ser también *servidor de la iglesia* y *ministro de la palabra*. En presencia de sus «cuestiones radicales» no podemos menos de preguntarnos si aquel que destruye hoy lo que ayer construyeron sus maestros puede llegar a una predicación y a una enseñanza positiva. Esta cuestión se la ha planteado el mismo E. Käsemann en el prólogo de su segundo volumen. Y responde a ella diciendo que sólo el hombre preocupado por una investigación continuamente renovada es capaz de enseñar a los demás. Su disponibilidad, su apertura a los nuevos aspectos que va señalando su investigación, es para Käsemann el sello auténtico de una enseñanza de la que Cristo sigue siendo, en último análisis, el maestro, al menos en el contexto evangélico. Expresa su pensamiento en

una frase clave, difícil de traducir, pero que vale la pena citar: «evangelisch lehren kann doch nur der Lernende» (II, 8); y la explica del siguiente modo:

> Ya cuando escribí *Leib und Leib Christi* (obra que apareció en 1933 en Tübingen) consideraba que la teología tenía como función primaria permitirle a la fe llegar a su propia claridad..., pero también que la teología debe y puede apelar a la iglesia para que se haga con la promesa —recibida como don— y se someta al servicio para el que está ordenada. No vacilo un solo momento en afirmarlo; por eso mismo es preciso que mi trabajo desemboque en la enseñanza... La teología tiene que plantear sus cuestiones de una manera radical y crítica; sólo de esta forma podrá la iglesia «actuar con libertad y firmeza» (II, 8).

Para demostrar hasta qué punto siente la preocupación de ver cómo la investigación desemboca en la predicación, E. Käsemann publica al final de su primer tomo de *Exegetische Versuche und Besinnungen* una serie de meditaciones. Repite en esta ocasión que él considera —como ha considerado siempre— a «la predicación como el comienzo y el final de todo trabajo teológico» (I, 8); luego señala con humor: «Aunque he renunciado al ministerio pastoral, no le he sido infiel en mi foro interior». (Tampoco hemos traducido estos textos, al desear consagrar esencialmente este volumen a los ensayos exegéticos de nuestro autor).

Estas son las coordenadas principales de la investigación del profesor E. Käsemann, tal como él mismo las ha evocado en las introducciones a sus dos volúmenes. No se trata, evidentemente, más que de una iniciación primaria. Afortunadamente sin embargo, resulta más amplia y más humana que la de aquel teólogo encargado por la *Praesteforeningens Bald* de julio de 1961 de la recensión de la obra de nuestro autor, que se expresaba en estos términos: «Sigue con la investigación de la historia de las religiones tras las huellas de Bultmann, en función de una comprensión germano-luterana del evangelio». Opinión demasiado corta para ser verdadera [1].

LOS EDITORES

1. Sobre el curriculum teológico del autor puede verse E. Käsemann y otros, *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1978.

I
Exégesis



PARA COMPRENDER ROM 3, 24-26 [1]

R. Bultmann ha visto en Rom 3, 24 ss una fórmula procedente de la iglesia primitiva, que Pablo habría desarrollado con dos adiciones: δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι en el versículo 24 y διὰ πίστεως en el versículo 25 [2]. Basa su tesis en el hecho de que el apóstol no menciona la sangre de Cristo más que cuando utiliza las afirmaciones ya aceptadas por la iglesia [3], y por otra parte en que el nombre atribuido a Cristo (ἱλαστήριον), lo mismo que la concepción de la justicia de Dios que exige la expiación de los pecados cometidos anteriormente, no son habituales en él. Me parece que estos argumentos pueden y deben reforzarse más aún. Esta demostración nos parece importante, ya que ilumina unos versículos significativos y discutidos y aclara ciertos aspectos de la tradición prepaulina y las relaciones que con ella mantuvo el apóstol.

Resulta ya sorprendente el hecho de que la construcción de la frase del versículo 23 no se haya mantenido en el versículo 24. En particular, el πάντες subrayado en el versículo 23 se queda sin correspondencia en el 24, que debía precisamente mantener la antítesis. La suposición de una cita preexistente elimina este obstáculo. Además, esta suposición explica la abundancia de una terminología que no es ni mucho menos característica de Pablo: πάρεσις, προγεγονότα ἁμαρτήματα, προτίθεσθαι en el sentido de manifestar, δικαιοσύνη como atributo divino en el versículo 25 [4], ἀπολύτρωσις como designación de la salvación ya realizada, que se encuentra también en la curiosa fórmula de 1 Cor 1, 30 y en el

1. Publicado por primera vez en ZNW 43 (1950-1951) 150-154.
2. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, 47 s.
3. Rom 5, 9; 1 Cor 10, 16; 11, 25.27.
4. Esto se reconoce generalmente; cf., por ejemplo, Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ³1925, 194; H. Lietzmann, *An die Römer*, ⁴1933, 50.

texto litúrgico de Col 1, 14, sin tener en cuenta los términos ya citados por Bultmann. E. Percy [5] ha subrayado atinadamente que el estilo sobrecargado del versículo, con sus construcciones en genitivo y sus vinculaciones por medio de preposiciones, recuerda a las epístolas deuteropaulinas y que este estilo tan característico tiene que comprenderse a partir de la tradición hímnico-litúrgica del próximo oriente. Sin embargo, estos detalles no bastan todavía para convencernos.

Para ello hemos de intentar determinar la relación existente entre los versículos 25b y 26a. Los comienzos de estas frases están manifiestamente construidos de forma paralela. ¿Se mantendrá este paralelismo? La exégesis que yo conozco suele responder negativamente, al menos en lo que concierne al contenido. Si no insiste en la modificación de εἰς ἔνδειξιν en πρὸς τὴν ἔνδειξιν, como ya hizo Zahn [6], subraya el hecho de que δικαιοσύνη en el versículo 26 no tiene ya el sentido de un atributo divino, sino de una acción salvadora escatológica. Y su argumento principal se basa en que en el versículo 25b se habla del pasado y de su pecado, en el versículo 26a del tiempo presente y de su salvación, mientras que —de forma correspondiente— en el versículo 25 sólo se habla de πάρεσις en el sentido de «falta de sanción», y la verdadera gracia no aparece más que en el versículo 26. Así pues, se comprueba objetivamente una gradación entre las dos frases: en el pasado Dios ha dejado impune el pecado, en el presente justifica [7]. Si prestamos atención además al paralelismo formal, nos encontramos con nuevos argumentos al hacer de διὰ τὴν πάρεσιν el comienzo de un paréntesis y al relacionar πρὸς τὴν ἔνδειξιν con εἰς ἔνδειξιν.

Sin embargo esta posición es vulnerable. Ya Jülicher [8] había suscitado la cuestión de saber cómo podía designarse al pasado de pronto con los términos de *πάρεσις* y de *ἀνοχή*, mientras que luego en 1, 18 lo encontramos bajo el tema de la ὀργὴ θεοῦ. Su solución era que, hasta el presente, el juicio de Dios había recaído sobre los individuos y no sobre las naciones. También Zahn [9] se contentó con afirmar una coexistencia en el pasado entre los

5. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser— und Epheserbriefe*, Lund 1946, 191.213.
6. Th. Zahn, *o. c.*, 198.
7. Tal es la opinión de Bengel que recoge P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, ^{6}1949, 27 ss.
8. La formulación más precisa se encuentra en la segunda edición de los *Schriften des NT* II, 1907, 18.
9. Th. Zahn, *o. c.*, 196 s.

castigos y los beneficios divinos. Fácilmente se verá que semejantes expedientes lo único que hacen es demostrar los apuros de los exegetas. La cuestión sigue sin respuesta. Todavía se presenta de manera más radical si nos dejamos convencer por Lietzmann [10] de que no está demostrado que πάρεσις tenga el sentido de «indulgencia, tolerancia», mientras que queda abundantemente demostrado el sentido jurídico de «exención de castigo». Por tanto, πάρεσις significa aquí «perdón», y nada más. Partiendo de ello, puede Lietzmann llegar a una comprensión de este pasaje traduciendo: «Como prueba de su justicia, al perdonar los pecados cometidos anteriormente en el tiempo de la paciencia de Dios, a fin de mostrar su justicia en el tiempo presente». Pero esta traducción no puede sostenerse. En primer lugar, queda oscuro el sentido de la cólera y de la paciencia de Dios. En segundo lugar, el versículo 26a se ha convertido en una frase final subordinada y ha quedado roto el paralelismo del comienzo de los versículos. Finalmente, no se precisa la oposición entre el perdón de los pecados anteriores y la justicia actual. Ya Zahn [11] había relacionado el versículo 26a con ἀνοχή; él podía hacerlo sin embargo porque comprendía πάρεσις como «tolerancia» e interpretaba ἀνοχή como un plazo cuyo acabamiento tendría que señalarse entonces en el versículo 26.

El resumen que hemos presentado demuestra cómo la exégesis choca siempre con dificultades insolubles en virtud del extraño paralelismo formal y de la diferencia de fondo entre los versículos 25b y 26a. Este hecho encuentra sin embargo su explicación en la tesis de Bultmann. Parece ser que fue Lagrange [12] el que más se acercó a él, al considerar el versículo 26a como una repetición del 25b y al ver expresada en ambas frases la misma revelación actual. A ello ha objetado Lietzmann que el versículo 25b sería entonces una interpelación molesta y desprovista de sentido. Esto sería verdad si ambas frases procediesen del mismo redactor, pero la dificultad desaparece si Pablo comenta en el versículo 26 una cita ya existente con anterioridad. En nuestros versículos se considera el mismo acontecimiento escatológico en diferentes perspectivas, como vamos a exponer a continuación.

En primer lugar hemos de reconocer que el texto actual no desarrolla de una forma absolutamente clara y consecuente la

10. H. Lietzmann, *o. c.*, 51.
11. Th. Zahn, *o. c.*, 198.
12. Como no he podido procurarme su comentario, me atengo a las indicaciones de H. Lietzmann, *o. c.*, 51.

antítesis que suponen generalmente los exegetas entre el pasado y el presente. Cuando se trata del perdón de los pecados anteriores, se mira hacia atrás, hacia un acontecimiento ya realizado. En realidad no se considera qué es lo que ocurrió en el pasado, sino que se piensa que aquello ya terminó y que lo ha sustituido un presente de distinta naturaleza, el presente del perdón, concedido por la ἀνοχή. Porque personalmente no me siento capaz ahora de ver cómo hay que relacionar con προγεγονότα la expresión ἐν τῇ ἀνοχῇ, a pesar del acento y del lugar que ocupa en la frase. Por eso yo preferiría que se hablase de una acción, más bien que de un período de la paciencia de Dios.

Es plenamente conforme con la tradición veterotestamentaria y judía la asociación entre justicia, perdón y paciencia. Por eso los Setenta traducen *hsḏ* y *rḥmym* por δικαιοσύνη y por eso se lee en 4 Esd 8, 36: «Pues tu justicia y tu misericordia, Señor, se hacen manifiestas en la compasión que muestras con aquellos que no poseen el tesoro de buenas obras» [13]. La justicia es aquí la característica de la fidelidad a la alianza y se convierte casi en sinónimo de la bondad y de la misericordia. Dios mantiene su alianza aun cuando los hombres se aparten de ella y la rompan, con lo que se muestra al mismo tiempo justo, bueno y paciente. Lo que distingue a nuestro texto de la concepción judía es únicamente su orientación hacia una acción de Dios única y escatológica. Solamente en la muerte de Jesús es cuando se realiza realmente lo que la piedad judía espera y pide en su plegaria. Sin embargo, en relación con esta acción única, hay dos períodos separados entre sí por el acontecimiento de la salvación: el tiempo de la falta anterior y el del perdón y la justificación actual. Estas dos épocas guardan por otra parte entre sí una relación recíproca. Lo mismo que la fidelidad de Dios a su alianza demuestra su justicia, también las faltas pasadas representan la transgresión de la sumisión de los hombres a la alianza, con lo que προγεγονότα sólo tiene sentido si no solamente queda perdonada la falta antigua con el perdón de Dios, sino que además se interrumpe la conexión de la transgresión, es decir, si se establece también por parte humana una nueva relación de alianza. Por eso precisamente puede el versículo 24 hablar de los δικαιούμενοι, a los que se puede caracterizar ahora como los hombres de la alianza restituida. Así pues, las afirmaciones del versículo 24 vuelven a girar en torno al tema de la alianza renovada. Puede comprenderse entonces la importancia que se atribuye al momento en que se

13. Cf. *ibid.*, 50.

lleva a cabo la expiación. La transgresión de las generaciones pasadas ha profanado y destrozado la alianza de Dios con su pueblo. No puede restablecerse más que por medio de una expiación. Porque ἱλαστήριον no tiene más significación que ésta: es un «medio de expiación». Si hubiera en esta palabra una alusión a la cobertura del arca de la alianza, debería esto aparecer de una forma más clara, y el empleo como sustantivo del adjetivo masculino resulta algo más que problemático, ya que no se compagina lo más mínimo con el contexto que aquí aparece[14]. Aquí el lenguaje es sumamente objetivo y marcadamente jurídico. No es Jesús, sino Dios, el sujeto de las afirmaciones. El es el que ha realizado lo que los culpables eran totalmente incapaces de realizar; él no se ofreció a sí mismo una víctima expiatoria, sino que en un acto escatológico expió por medio de la muerte de Jesús la profanación y la ruptura de la alianza, la restableció concediendo de este modo el perdón a su pueblo. El perdón es el regalo del tiempo de la salvación. Lo mismo que es una prueba de la justicia de Dios —esto es, de su fidelidad a la alianza—, también es al propio tiempo la realización de la justificación como condición previa para la renovación del pueblo de Dios.

Debido a los términos de ἀπολύτρωσις y de ἱλαστήριον, podría preguntarse si no será un judeo-cristianismo el que aquí se expresa. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en estos versículos se sigue estando en continuidad con el antiguo pueblo de Dios, se permanece fiel a la historia de Israel considerada como la propia historia, se ve en la nueva alianza la restauración de la antigua. Pablo comprende ya la καινὴ διαθήκη no como el restablecimiento, sino como la antítesis de la primera alianza. La proximidad con la tradición eucarística de Mc 14, 24 es evidente y plantea la cuestión de la relación de nuestra fórmula con la liturgia de la cena. La antigüedad de la fórmula eucarística de Marcos quedaría al mismo tiempo demostrada de esta manera.

Se ha reconocido en los versículos 25b y 26a un auténtico paralelismo: proclaman el mismo acontecimiento salvífico, pero seguramente en dos perspectivas diferentes. Porque Pablo ha sentido la necesidad de una adición correctora. Le han llevado a ello el sentido distinto de δικαιοσύνη en el versículo 26 y su conclusión. En efecto, para él la justicia de Dios no es en primer lugar la restitución de la alianza antigua, si es que hay una restitución. Por eso el ἐν τῷ νῦν καιρῷ se distancia con mucho más

14. Cf. B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, 1891, 165; Th. Zahn, *o. c.*, 186 ss.

vigor del pasado que el versículo 25. No es ya la historia de la salvación de Israel, introducida por Moisés, sino el mundo de Adán situado por el pecado bajo la cólera de Dios, lo que le da fuerza al *kairos* actual; por eso este *kairos* es el tiempo del cuerpo de Cristo distribuido en todo el mundo y el de la misión entre los paganos. Por eso mismo Pablo considera la justificación, no ya en primer lugar como un borrón y cuenta nueva después de las transgresiones anteriores, sino como la *justificatio impii* que, en cuanto tal, libera también precisamente a los antiguos paganos con vistas a la obediencia de la fe. Como su pensamiento es universalista y como no parte por consiguiente del pueblo de la alianza, por eso se expresa al final del versículo 26 al mismo tiempo en una perspectiva individualista; es lo que llamó justamente la atención de Zahn [15]. Y así es como debe ser. Porque a la *sola gratia*, que anunciaba ya la fórmula judeocristiana, se asocia ahora la *sola fides* que no solamente aparece en el versículo 26, sino que ha sido introducida a la fuerza, de una manera desconcertante, pero plenamente característica para el contexto paulino, con el διὰ πίστεως del versículo 25.

Finalmente, el apóstol no sólo se apartó de su modelo judaizante, sino que le dio a su corrección la forma de una frase paralela que sirviera de prolongación del versículo anterior y relacionó estrechamente con el versículo 26b las dos afirmaciones diferentes de 25b y 26a. Porque ése es precisamente el sentido de la frase del infinitivo y de su doble destino, que ofrece al mismo tiempo un estilo litúrgico, quizás en analogía con las fórmulas «que está vivo» y «que vivifica». Para Pablo resultaba importante el modelo judeocristiano porque describía el acontecimiento salvífico como justificación basada en la muerte de Cristo.

15. Tr. Zahn, *o. c.*, 200.

2

EL CULTO EN LA VIDA COTIDIANA DEL MUNDO [1]

A propósito de Rom 12

Debemos a Dibelius y a la atención a la vez desinteresada y apasionada que prestó durante toda su vida a los problemas de la parénesis neotestamentaria el descubrimiento de que la coherencia de la tradición parenética no estuvo determinada originalmente por leyes lógicas o por una sistemática teológica. En ese material van a desembocar corrientes muy diversas de la tradición y será la comunidad, cristianizada todavía a medias, la que reunirá, filtrará y transmitirá, bajo la forma y en el orden tradicional, todo ese material tan rico, enlazándolo quizás superficialmente por medio de unas cuantas palabras claves. La admisión de esos elementos en los evangelios y en las epístolas lleva naturalmente hacia unas agrupaciones situadas bajo un tema dominante. Sin embargo, ocurre con frecuencia que algún que otro detalle, sin vínculo aparente con el contexto o que se inserta a la fuerza en el conjunto, nos revela que la temática sólo ha sido creada aquí ulteriormente y a veces más mal que bien. Semejante comprobación histórica nos demuestra ya que el nuevo testamento no posee ni mucho menos una «ética», en el sentido que le damos a este término, esto es, un sistema de moral desarrollado lógicamente a partir de un único principio. Realmente resulta extraño que se reconozca claramente este hecho y que no se subestime su importancia; este hecho resulta aún más incomprensible si se tiene en cuenta que no se dan tampoco en abundancia suficientes indicaciones casuísticas capaces de sustituir en cierto modo al sistema

1. Publicado por primera vez en *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für J. Jeremias, 1960, 165-171.

que nos falta, aun cuando no quepa duda de que se introdujo cierta casuística, debido a la influencia judía. Si así no fuera, la «ética» del nuevo testamento debería darnos las reglas legales para todas las situaciones y todos los casos posibles, siendo así que en realidad éstos sólo se consideran muy parcialmente y no están ni mucho menos reglamentados de verdad. Aunque 1 Cor 14, 33 nos dice que Dios no es un Dios de desorden, en ese lugar no se exige ni una buena conducta en el sentido general de la palabra ni la observancia concreta de un orden estricto. Al contrario, el concepto de orden queda superado por el concepto escatológico de la paz, al que corresponde objetivamente el mandamiento del amor. Pero el amor no se contenta con lo que reclama una prescripción o una costumbre, sino que se pone concretamente al servicio del prójimo según las necesidades del mismo en cada momento. Por eso tampoco se obstina en una obediencia ciega a una norma establecida, sino que actúa con lucidez y discernimiento, en consideración con una necesidad que no se repite, pero que «ahora» resulta constrictiva. Entonces unas cuantas instrucciones particulares no pueden hacer otra cosa más que recordar que se trata en cada ocasión de redescubrir la exigencia del momento y que Dios quiere ser reconocido como Señor del mundo incluso en lo más íntimo del corazón humano.

Sólo cuando se parte de estos datos fundamentales de la parénesis neotestamentaria es cuando resulta evidente que Rom 12 introduce una etapa nueva en la «ética» cristiana. Es cierto que también aquí hemos de pensar que no se trata de una construcción formal [2]: no es fácil dividir el texto con precisión y, al menos a partir del versículo 9, las instrucciones detalladas no van ligadas lógicamente, sino que en el mejor de los casos se asocian entre sí dentro del marco de elementos tradicionales yuxtapuestos. Esto significa que tampoco aquí se encuentra el fundamento de un sistema ético, que pudiera y debiera desprenderse del conjunto de la epístola por ser en cierto modo independiente de ella y que supusiera desde el principio cierta autonomía respecto a los aspectos vitales que se consideran. Aquí todo está orientado hacia un tema ya indicado y subrayado en el versículo 1 y siguientes, que engloban al conjunto de la acción del cristiano individual y al de la comunidad cristiana y que coloca a la parénesis dentro

2. A. Nygren, *Der Römerbrief*, 1951, 293, cree que es posible hablar de un «plano arquitectónico rigurosamente homogéneo», al menos desde el punto de vista de la estructura interior. Sin embargo, a este propósito podemos remitir simplemente a O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 1955, 269 s.

de un firme contexto teológico: el tema del «culto razonable» en la consagración de los cuerpos caracteriza la situación de aquellos que están bajo la justicia de Dios [3], con una simplicidad que es el signo de una concepción realmente elevada. La brevedad con que se señala este tema no puede disimular la amplitud de la perspectiva que se considera ni la profunda originalidad de esta idea. Y al revés, es preciso indicar con qué libertad tan característica se yuxtaponen las normas concretas, sin que se deduzcan de un principio y sin que formen series casuísticas. Unas cuantas decisiones fundamentales sistemáticas no permiten construir un sistema y las exhortaciones particulares se limitan a ser meras indicaciones para reconocer y practicar el servicio de Dios, bajo una forma que se renueva necesariamente en cada instante.

Precisamente porque Pablo tiene conciencia de la importancia de esta parte de su epístola, hace que surja de ella el tema con solemnidad, mediante una serie de definiciones cada vez más precisas. La expresión clave «culto razonable» [4] ha servido ante todo para la polémica de los helenistas más ilustrados en contra de las ofrendas cultuales «irracionales» de las religiones populares; a continuación fue transformada y espiritualizada por la mística helenista para caracterizar a la *oratio infusa* de esa alabanza que rinde el «pneumático», como culto verdadero, a la divinidad que representa el conjunto de la creación. Pablo puede utilizar esta misma expresión, dado que también para él solamente el «pneumático» es capaz de cumplir con el culto razonable. Por eso su exhortación presenta el carácter de una conjuración: «por las misericordias de Dios» [5]; es que desea señalar que nuestra situación de hombres situados bajo la justicia de Dios sólo se ha hecho posible gracias a esa compasión y que ese estado no continuará a no ser que se mantenga dicha compasión y sostenga toda nuestra actividad [6]. Al mismo tiempo, la tendencia polémica en contra de otras formas de veneración de Dios en el mundo, propia de esta expresión clave desde el principio, vuelve a aparecer ahora, aunque un tanto modificada, como lo demuestra el versículo 2. La oposición a los sacrificios habituales no es entonces el

3. Cf. O. Michel, *o. c.*, 257 s.

4. Cf. O. Casel, *Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*: Jahrb. für Liturgiewissenschaft (1924) 237 ss; Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer*, 1954.

5. Cf. sobre este punto H. Schlier, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung*, en *Die Zeit der Kirche*, ²1958, 178 ss.

6. Λογικὴ y πνευματικὰ θυσία no tienen por qué distinguirse; cf. 1 Pe 2, 5 y los paralelos citados por los comentaristas.

resultado de la espiritualización de la mística[7]. El apostol llama razonable a aquel culto que, en oposición a todo lo que caracteriza a este mundo, tiene lugar escatológicamente, con el poder y bajo las exigencias del eón nuevo; supone por tanto un cambio de la existencia y se pone a prueba en un discernimiento crítico constante entre la voluntad de Dios y la voluntad humana. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que sólo queden afectadas la vida interior y las opiniones morales. Porque el acontecimiento escatológico consiste precisamente en que Dios ha comenzado la reconquista de este mundo que le pertenece. Una existencia cristiana no merecería este nombre si no diera testimonio de ello. El culto razonable no lleva a cabo una obra escatológica más que cuando, de una forma aparentemente muy paradójica, se basa en primer lugar en la consagración de nuestros cuerpos y se realiza en ella[8]. Evidentemente se trata de la consagración del hombre entero. No obstante, el concepto paulino de cuerpo no se refiere exclusiva ni preferentemente a la personalidad del hombre, sino —al menos en los pasajes teológicamente más importantes— a su capacidad de comunicación y a la realidad de su pertenencia a un mundo que lo cualifica[9]. Dios reivindica nuestra corporeidad porque no quiere abandonar tampoco durante mucho tiempo al mundo a su capricho; y es en nuestra obediencia corporal donde se expresa el hecho de que él ha llamado de nuevo a su servicio, en nosotros y con nosotros, al mundo al que pertenecemos.

Al mismo tiempo, en donde el culto de los cristianos se ejerce a través de la obediencia corporal, allí se abandona sistemáticamente el *temenos* cultual, aquel lugar característico de la verdadera veneración de Dios para la antigüedad que no estaba bajo la influencia de una filosofía más ilustrada. Los tiempos y los lugares santos pierden su sentido ante la perspectiva escatológica de aquellos que están, siempre y en todas partes, «en presencia de Cristo» y que debido a esta situación *coram deo* hacen de la vida aparentemente profana el lugar de la glorificación sin límite y sin fin de la voluntad de Dios. En este caso la doctrina del culto coincide necesariamente con la «ética» cristiana. Esto significa

7. Así también H. Schlier, *o. c.*, 86; O. Michel, *o. c.*, 261. Pero no se puede oponer la modificación a la continuidad de la tradición, como hace G. Dehn, *Vom christlichen Leben*, 1954, 17.

8. Lo vemos ya en K. Barth, *Der Römerbrief*, 1924, 415 s; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1935, 332; P. Althaus, *Der Brief an die Römer* (Das Neue Testament Deutsch, 6), [9]1959, 112 s.

9. Desde este punto de vista me parece que debe corregirse a R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, 189 ss.

finalmente que el conjunto de la comunidad cristiana es responsable, con todos sus miembros, de un culto semejante y que, con la desaparición de las funciones sagradas, las personas que poseían un privilegio en el sentido cultual pierden su derecho a existir. El sacerdocio universal de todos los creyentes, que se exige en todos los terrenos de su actividad y que se manifiesta en ellos, aparece ahora como el culto escatológico que pone fin a cualquier otro. El rigor de esta afirmación parece estar en flagrante contradicción con el hecho de que, en nuestro texto, Pablo se sirve precisamente, y no por casualidad, de una terminología cultual, e incluso del vocabulario sacrificial [10]. Sin embargo, en realidad, es ésta precisamente la prueba del carácter radical de la expresión que aquí se utiliza: queda tan poco sitio para un pensamiento cultual que el empleo de una terminología cultual se convierte en un medio para medir paradójicamente la hondura de esta manipulación. En un tiempo escatológico ya no hay nada profano (Rom 14, 14), a no ser lo que el hombre profanice o demonice; pero también por esa razón ya no hay nada santo en el sentido cultual, fuera de la comunidad de los santos y de su consagración al servicio del Señor, a quien pertenece el mundo en todos sus terrenos.

Los versículos 3-5 demuestran que esta interpretación no se sale del texto y que no se trata de una concepción personal aplicada al texto. Manifiestamente es aquí donde comienza la parénesis propiamente dicha, tal como indican el nuevo aditamento con su alusión a la autoridad apostólica y la advertencia concreta de que no hay que orgullecerse. Y al revés, la exposición de los motivos en el versículo 4 permite reconocer que la exhortación del versículo 3 merece acentuarse de una manera especial [11]. En cierto modo, todo lo que viene a continuación se sitúa bajo la consigna: «no orgullecerse». La justa medida forma parte del culto justo en la vida cotidiana del mundo; el empleo de la palabra clave σωφρονεῖν [12], sacada de la filosofía popular, indica que este hecho —exactamente lo mismo que el «culto razonable»— no es completamente desconocido para los propios paganos, aun cuando el apóstol tenga que acentuarlo y orientarlo en un sentido cristiano: la justa medida no es el equilibrio del hombre que descansa en sí mismo y que le permitiría insertarse socialmente en el

10. Así, por ejemplo, O. Michel, *o. c.*, 261.

11. También así A. Schlatter, *o. c.*, 336. W. Lütgert, *Der Römerbrief als historisches Problem*. Beitr.z. Förd.d.christ.Theol., 1913, vol. 2, 98 s, planteó ya la cuestión del motivo de esta acentuación.

12. Cf. G. Dehn, *o. c.*, 29; O. Michel, *o. c.*, 264.

mundo en que se ve situado [13], sino que es la participación en la fe como el estado propio del cristiano, que Dios le ha dado a cada uno como una gracia otorgada de forma específica, esto es, como un carisma [14]. Porque en Pablo el carisma designa técnicamente la participación específica del cristiano individual en la gracia, en el Espíritu o, como en este caso, en la fe, participación que corresponde a una πρᾶξις específica de cada miembro del cuerpo de Cristo. La gracia no se recibe globalmente o de una forma indiferenciada [15], sino que se da concretamente bajo la forma de un carisma, esto es, de una individualización del poder de la gracia. Por eso mismo, no puede conservarse como una posesión inalienable o como una cualificación interior del hombre, sino sólo como una fuerza para el servicio (1 Cor 12, 5 s) y como una vocación (Rom 11, 29), de modo que K. Barth ha podido hablar muy atinadamente de «la única posibilidad ética» [16]. En Pablo no puede nunca separarse el don de la tarea, ya que el donante es al mismo tiempo el Señor y asocia siempre a su don su reivindicación sobre nosotros. El apóstol comprende la existencia a partir de la acción del Creador que da y que perdona; por eso mismo basa la existencia cristiana precisamente en el bautismo, que es el acontecimiento de la nueva creación. Por eso, en su característica fundamental de situación *coram deo*, la existencia cristiana tiene que manifestarse en la obediencia que es el verdadero culto y, en cuanto que está corporalmente inserta en el mundo, como servicio del amor. Ser miembro del cuerpo de Cristo no puede absolutamente significar otra cosa más que participar del sacerdocio universal de todos los creyentes, sobre el fundamento del bautismo [17]. Finalmente en su carisma, junto con el don y la tarea, el cristiano recibe también un límite y una medida, de forma que ya desde el principio ha de desechar toda arrogancia, que sería una rebeldía contra el Creador que da a cada uno sus dones, concreta y específicamente, con lo que se hace posible un servicio recíproco entre todos aquellos que tienen necesidad unos de otros [18]. La paz de Cristo, que supera escatológicamente todo

13. Cf. A. Dihle, *RAC* III, col. 738 s.
14. Así igualmente R. Bultmann, *o. c.*, 231 y antes en *Das Problem der Ethik bei Paulus*: ZNW 23 (1924) 140.
15. O. Michel, *o. c.*, 265; A. Schlatter, *o. c.*, 336 s; es una polémica justa en contra de un ideal de igualdad.
16. K. Barth, *Der Römerbrief*, 1924, 432 s.
17. O. Michel, *o. c.*, 231 s y A. Nygren, *o. c.*, 298, indican atinadamente la terminología bautismal del texto.
18. 1 Cor 12,12 ss. Cf. E. Brunner, *Der Römerbrief* (Bibelhilfe f. d. Gemeinde, Neutestamentliche Reihe, 9), 1948, 86.

orden terreno, reina sobre la comunidad, en la que cada uno posee su propia medida y donde todos tienen el mismo Señor, de modo que nadie puede dominar sobre los otros ni mantenerse en la inacción.

Partiendo de aquí debemos tocar ahora un problema que, aunque resulta extraño, sólo ha sido tratado raras veces y que no ha recibido todavía una solución apropiada. Sin embargo, hemos de preguntarnos qué es lo que relaciona la actividad de los profetas, de los diáconos, de los que enseñan, de los parenetas, de los que distribuyen las limosnas, de los administradores y quizás [19] de los que cuidan de los enfermos, con eso que nuestras biblias sitúan ocasionalmente bajo el título general —manifestando así cierta falta de comprensión— de «reglas de vida cristiana» [20]. Si los participios que se acumulan en el primer grupo demuestran que no se trata aquí de ministerios instalados [21], está sin embargo fuera de duda que aquí se describen ciertas funciones representativas de la comunidad cristiana [22]. ¿Qué es lo que las une con las virtudes privadas que se enumeran a partir del versículo 9? Pero plantear esta cuestión equivale a aplicar al texto unas categorías modernas y hacer incomprensible su curso. Porque si toda la existencia del cristiano se vive a la luz de la escatología —ya que se desarrolla «en presencia de Cristo», señor y juez del mundo—, ya no existe para el individuo ese terreno de lo «privado» que le solemos conceder [23]. De aquí se deriva que no puede aplicársele de ningún modo la noción de «virtud» de nuestra moral. El que camina «en Cristo» o «en el Espíritu» vive de la fuerza de la gracia, que tiene que manifestar en su acción. Incluso su existencia «ética» es comprendida por Pablo escatológicamente; y es eso lo que tiene que poner de relieve precisamente el concepto de carisma. Esto significa que las funciones de los miembros del cuerpo de Cristo pueden ciertamente distinguirse

19. Así lo hace G. Dehn, *o. c.*, 40.
20. M. I. Lagrange, *Saint Paul, epître aux Romains*, ^{6}1950, 291 habla de los deberes del cristiano y consiguientemente duda de que en los versículos 6 y siguientes se trate estrictamente de funciones determinadas.
21. Así E. Kühl, *Der Brief der Paulus an die Römer*, 1913, 428; E. Brunner, *o. c.*, 87.
22. A. Jülicher, *Der Brief an die Römer* (Die Schriften des Neuen Testaments) ^{3}1917, II, 312, ha comprobado por lo menos el paso de los «entusiastas» a los creyentes; cf. O. Michel, *o. c.*, 257.
23. A. B. Macdonald, *Christian worship in the primitive church*, 1935, 18, no ha visto este punto con bastante claridad, pensando que en los versículos 3-8 se trataba de la asamblea cultural y en los siguientes de la vida cotidiana de la comunidad, sin demarcación clara.

entre sí en amplitud y en importancia, pero que resulta imposible clasificarlas en privadas y públicas, en «técnicas» y «oficiales». Cada uno de los cristianos tiene su servicio concreto, tanto en su «ministerio» como en su vocación. A partir de esta perspectiva no puede ya mantenerse la noción de cargo oficial, que supone una distinción entre terreno privado y terreno público; o en todo caso habría que aplicarla a toda actividad cristiana, ya que el carisma de cada individuo es su *officium*, del que es responsable siempre y en todo lugar ante el señor del mundo. Y al revés, no existe «cargo» eclesiástico más que como don y vocación carismática [24]. Esto significa que la transición de los versículos 6-8 al versículo 9 ss hace pasar mediante una especie de deslizamiento de los carismas por los que es dirigida la comunidad y que se advierten especialmente en ella a las manifestaciones carismáticas de la vida que califican a la existencia cristiana tanto en el mundo como en la comunidad. No hay por qué empeñarse en establecer aquí un equilibrio bajo el punto de vista del amor, del que por lo demás no hablan expresamente los versículos 6-8 [25]. Porque si, según 1 Cor 13, es verdad que el amor define y unifica todos los carismas, también es cierto que aquí se trata de caracterizar precisamente como carismática a toda la actividad de la comunidad cristiana, ya que es en el conjunto de esa actividad donde se realiza en el mundo el «culto razonable». La comunidad entera y cada uno de sus miembros se ven llamados aquí al sacerdocio universal de todos los creyentes, de forma que cada uno es interpelado a aquello que le es posible y que se le ordena, y a la verificación de su situación en la gracia y bajo la gracia [26].

Es verdad que aquí no es posible encontrar un bosquejo de un sistema de «ética» cristiana; sin embargo, por primera vez en la historia de la iglesia, toda la actividad de la comunidad y de sus miembros ha quedado situada bajo una perspectiva de conjunto definida teológicamente como la respuesta dada a través de la fe, en la vida cotidiana del mundo, a la llamada de la gracia que toma posesión del mundo.

24. Esta misma fórmula designa en el versículo 3 y en el 6 al apostolado y a cualquier otra función cristiana.
25. Así G. Dehn, *o. c.*, 457; A. Nygren, *o. c.*, 295; O. Michel, *o. c.*, 257.
26. Cf. C. K. Barrett, *A commentary on the epistle to the Romans*, 1957, 237.

PUNTOS FUNDAMENTALES PARA LA INTERPRETACION DE ROM 13 [1]

No tengo de momento más pretensión que la de introducir una discusión sobre este texto que se ha hecho de pronto tan actual. Así pues, diré en primer lugar unas palabras sobre el problema general de la parénesis paulina; recordaré luego brevemente las formulaciones del problema y los juicios que han sido determinantes para mi artículo sobre *Römer 13, 1-7 in unserer Generation* [2]; finalmente concluiré con la interpretación de los problemas textuales decisivos para nuestro tema.

1. *Para una comprensión de conjunto de la parénesis paulina*

La comprensión de la parénesis paulina presenta siempre dificultades para nosotros; sobre todo porque la mayor parte de las veces no tenemos una visión clara de sus postulados históricos y objetivos. Ante todo hemos de poner de relieve dos hechos fundamentales: lo mismo que el nuevo testamento no es la primera dogmática cristiana, sino más bien —prescindiendo de los evangelios— una colección de escritos circunstanciales y de tratados teológicos aislados, tampoco encierra una ética en el sentido que le solemos dar a esta palabra: un sistema lógicamente estructurado, que tiene que proporcionar unas normas a la acción de los cristianos. Es verdad que en el nuevo testamento se describe y se exige toda la acción de los cristianos a partir de una perspectiva escatológica; del mismo modo, el conjunto de la pre-

1. Publicado por primera vez en *Unter der Herrschaft Christi*: Beiträge zur evangelischen Theologie 32 (1961) 37-55. Reproducido con la autorización de Chr. Kaiser-Verlag, München.
2. En ZThK (1959) 316-376.

dicación está aquí determinado por la escatología. Pero no hay que concluir de ello que esta acción pueda deducirse y desarrollarse a partir de un principio. Lo demuestra claramente el hecho de que la «ética» del nuevo testamento plantea siempre unas exigencias sobre puntos detallados, de una forma casi casuística. Si se encuentran estas exigencias particulares resumidas por ejemplo en el mandamiento del amor o bajo la reivindicación de la obediencia, esto significa solamente que en cada instante el hombre por entero tiene unas obligaciones para con Dios y para con el prójimo y que no puede eludirlas mediante un compromiso en el que él entra sólo en parte. Si por otra parte se encuentra como común denominador que lo bueno, lo conveniente y lo útil es precisamente lo que se nos manda, este hecho no es más que una manera de describir nuestra vida cotidiana habitual como el lugar de nuestro servicio; finalmente, si se deja oír la llamada al seguimiento de Cristo, esto no representa un ideal propuesto, aunque nos haga atentos a esa verdad de que el padecimiento, el sufrimiento y la muerte en unión personal con el Maestro forman necesariamente parte integrante de la actividad cristiana. En resumen, se trata en todas estas ocasiones de la *facultas standi extra se coram Deo*, que es la realidad de la existencia cristiana y a la que tienden todas las actividades particulares posibles. Sin embargo, no es éste un principio que pueda servir de fundamento a un sistema, ni tampoco la base de una casuística. Porque esta *facultas* se realiza ciertamente en una actividad concreta, pero es imposible llegar a ella por completo, tal como postula cualquier casuística; no es posible hacer de ella el sistema de coordenadas de uno cualquiera de nuestros proyectos, ni maniobrarla lógicamente, ni conseguir una visión de conjunto teórica de la misma. Esa *facultas* es posibilidad y realidad de aquella gracia que no se deja ni deducir, ni limitar, ni manipular. Si, según el nuevo testamento, hace valer sus derechos sobre una multitud de exigencias particulares, es para significar que nos toma a su servicio en todas nuestras relaciones y con todas nuestras capacidades, esto es, a nosotros con nuestro mundo y a nuestro mundo con nosotros.

Indirectamente queda con esto establecido un segundo punto: en el curso de una larga evolución se ha hecho de la clave hermenéutica de la Escritura —esto es, de la relación mutua entre el evangelio y la ley— una especie de principio de estructuración del contenido de la Escritura, en donde la parénesis quedaba ordenada a la ley de una forma completamente natural. Además, la extensión del concepto de ley ha dado a la ley divina el sentido de una norma absoluta, de modo que la parénesis se ha con-

vertido aparentemente en la descripción de unos deberes morales. Si de esta manera un sistema ético sustituye efectivamente a las exhortaciones neotestamentarias, el error de semejante comprensión aparece con toda claridad ante la concepción de Pablo, para el que toda la actividad del cristiano es carismática, esto es, manifestación concreta de la *charis*, bajo formas diferentes [3]. Del mismo modo que se nos concede la gracia, ésta dispone también de nosotros, y lo hace dándonos la capacidad y la voluntad de servirle a ella; también puede decirse, con todo el sentido tan complejo de la palabra alemana *ermächtigen*, que la gracia nos da poder para su servicio. La gracia y el servicio no pueden separarse. No existe más posibilidad de conservar la gracia y de ponerla en práctica que la de someterla a prueba en el servicio. Por eso la actividad cristiana no tiene como lema: «Estoy obligado y debo», sino más bien: «Me está permitido y puedo»; por eso el cuarto evangelio la considera como una manifestación de la vida eterna. No hay ningún imperativo categórico que la regule; es la libertad y la alegría filial las que se expresan en ella. Por eso precisamente Rom 12 comienza con aquellas palabras: «Os exhorto por la compasión de Dios». La compasión de Dios es la fuerza que nos llama al servicio, queriendo actuar a través de él y haciendo posible ese servicio, al mismo tiempo que se glorifica en él. No debemos olvidar tampoco que el nuevo testamento no anuncia ni mucho menos una gracia a cualquier precio. La compasión de Dios viene a nosotros por medio de la cruz de Cristo y deja de ser lo que es cuando la ταπεινοφροσύνη, el sufrimiento y la muerte en comunión con Cristo dejan de ser la señal distintiva de los que viven de él. Partiendo de aquí cabe comprender igualmente la idea del sacrificio lo mismo que en Rom 12, 1: el servicio cristiano es el único sacrificio en el que Dios sigue complaciéndose. Esto se debe ciertamente a que aquí se trata del sacrificio coronado de alegría de la acción de gracias, según la formulación que dio de él Schlatter en cierta ocasión. Es que la compasión de Dios no puede verse glorificada ni la libertad de los hijos de Dios puede demostrarse en un sacrificio que se nos exigiese a la fuerza y que tuviéramos que ofrecer con gemidos.

Este es, por consiguiente, el contexto en que hay que situar a Rom 13, 1-7 y que no hemos de perder de vista. Se ha afirmado

3. He intentado demostrarlo detalladamente en mi artículo *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 1960, 109-134.

con frecuencia que este pasaje no posee la resonancia escatológica que define en otras ocasiones a la parénesis paulina y, consiguientemente, se han esforzado algunos en mostrar sus relaciones con el contexto inmediato. Estos intentos de quitar a nuestros versículos su carácter de cuerpos extraños, enmarcándolos más vigorosamente dentro de un contexto general, no han logrado prosperar, ya que resultaban manifiestamente forzados. Ignoraban el hecho de que la construcción de la parénesis paulina se forma en sus detalles por coordinación, no por subordinación ni deducción, por asociación y no por lógica. Efectivamente, Rom 13, 1-7 es un trozo que se basta a sí mismo; no es posible relacionarlo directamente ni con el mandamiento del amor a los anemigos de 12, 20 s, ni con la exigencia del amor que recapitula todos los deberes de 13, 8-10, ni con la conclusión escatológica de la exhortación general de 13, 11 ss, y mucho menos recibe de ellos su localización y su hilo conductor. La autoridad política no es ni el adversario ni el objeto del amor. Es preciso obedecerle, nada más y nada menos, como a una característica del mundo perecedero que, en cuanto tal, no ofrece sobre el final ninguna indicación que vaya más allá de ella misma. El primer conocimiento exegético sobre el que se basan todos los demás es precisamente que no es posible en este caso relacionar a la ligera lo que se sucede sólo de una forma exterior. Nuestro texto, y con él todo el conjunto de la parénesis de este capítulo, guarda relación con los versículos introductorios 12, 1 s, esto es, con la llamada al servicio pneumático de Dios en la vida cotidiana de este mundo y con la palabra clave de la acción carismática que se indica en 12, 3-6. Este segundo punto de vista, indispensable para toda comprensión adecuada de este pasaje, podría ser de la mayor importancia en la discusión actual: la obediencia a las autoridades terrenas es considerada entonces por Pablo como un elemento del culto cristiano en la profanidad de este mundo y se pone en evidencia como una acción carismática. Como es natural, los no cristianos son igualmente capaces de practicar esta obediencia de mala gana, con entusiasmo o con una leal objetividad. Si los cristianos se distinguen de ellos no es porque vivan en otro mundo, porque tengan que enfrentarse con otros deberes, porque estén más próximos a la perfección. Si los cristianos obedecen a las autoridades y sirven de este modo a Dios, es porque están dirigidos y cualificados por la *charis*, que no deja ningún resquicio terreno y ninguna relación interhumana fuera de su reivindicación y de su bendición. En definitiva, por consiguiente, los cristianos no tienen por encima de sí ni un imperativo categórico,

ni una norma, ni una ley, ni siquiera una obligación, aun cuando bajo la gracia sea posible decir: hay que ser sumisos. Es que la gracia coloca al destino concretamente en Cristo, por tanto en el bautismo; pero, según 1 Cor 9, 14 ss, lo deja asumir con agrado. En su acción los cristianos manifiestan que la tierra, con todo lo que ella contiene, pertenece al Señor, que la tierra no ha sido abandonada por él, que está bendecida, en el sentido de que goza siempre y únicamente de la bendición bajo la soberanía de Cristo, a través del servicio libre y gozoso de los hijos de Dios, como señal de victoria del nuevo eón levantado en medio del mundo perecedero.

2. *Crítica de algunos intentos típicos de interpretación*

Resumiendo y esquematizando voy a recoger a continuación lo que expuse y discutí detalladamente en mi artículo anterior. Casi toda la historia de la exégesis de nuestro capítulo —representada esencialmente por cuatro tipos de interpretación— adolece de *considerar el problema específico de nuestro pasaje, no* ya en la exhortación por sí misma, sino en su motivación, concretamente en el tema de una prescripción divina relativa a una autoridad existente. Se da aquí naturalmente una situación de la mayor importancia, de la que voy a hablar más en detalle. No puede en *ningún caso suprimirse o minimizarse el hecho de que* Pablo da aquí un fundamento a su parénesis y que ese fundamento es el que indica el propio texto. Sin embargo, me parece que es un error ver aquí el centro motor de todo el conjunto; por consiguiente formulo de este modo mi tercera tesis fundamental: el pasaje *no tiene una finalidad didáctica, como si la parénesis* se dedujera de un dogma. Trastocar las importancias respectivas conduce casi necesariamente a unos caminos que no corresponden para nada con las tendencias del texto. La historia de la interpretación nos proporciona precisamente pruebas evidentes de ello, que *incluso resultan grotescas a veces.*

La influencia de la interpretación católica tradicional se ha prolongado en la exégesis protestante hasta nuestros días. Para dar un fundamento a la parénesis ve en Rom 13 una doctrina del estado, que podría describirse más precisamente todavía como una metafísica del estado. Como eslabón de una estructura que engloba en su realidad al cielo y a la tierra, el estado representa al orden conforme con la creación o de derecho natural, que hace posible la existencia terrena del hombre, la orienta y, en cuanto

expresión o bosquejo de la *lex aeterna*, remite al hombre a la vez más allá de sí mismo y más allá del orden terreno, hacia ese *ordo* supramundano que está ya anticipado en la iglesia. Consiguientemente la obediencia que se le debe al estado no tiene más que un solo límite, el que impone la existencia y la autoridad de la iglesia. Si se prescinde del hecho de que la parénesis determinante del texto se sitúa ya aquí bajo la sombra de un sistema dogmático teológico, es preciso sugerir tres órdenes de críticas a esta interpretación. Esto significa darles a las afirmaciones paulinas un sentido reducido y abstracto, ya que se las relaciona inmediatamente con el estado como si se tratara de algo plenamente lógico y natural. Es verdad que Pablo trata efectivamente de las instancias políticas, y como para él se trata de su autoridad, por eso puede hablar sucintamente de la *exousía*, esto es, precisamente de la fuerza política. Sin embargo, cuando parte de la pluralidad de esas fuerzas y habla a continuación de las autoridades en el sentido de personas y de *liturgos* de Dios, tiene ante la vista las relaciones de su época. Es evidente que no piensa en primer lugar o al menos exclusivamente en el imperio romano, sino en todos *aquellos que poseen de hecho la autoridad, por ejemplo, en* todos los magistrados, y no se fija en la esencia, sino en la función de esas instancias, esto es, en la autoridad que ellos reivindican y ejercen. Esa autoridad debe ser respetada en todas partes en que nos la encontremos, incluso en el publicano. Frente a sus exegetas ulteriores el apóstol se mantiene esencialmente en el plano de la realidad concreta y cotidiana, en donde existen los policías, los ejecutores de la justicia, los aduaneros, los magistrados, los gobernadores, y también finalmente el César, como es lógico. Por eso no tiene ninguna necesidad de establecer teorías, como evidentemente debería haberlo hecho si hubiera querido poner los fundamentos de una doctrina del estado; en vez de poner en juego al cielo y a la tierra, se contenta con la exigencia de la obediencia y con su motivación. Por eso mismo —y es ésta la segunda crítica— no se pone a hablar de un *ordo* celestial y terreno, sino de la *ordinatio* divina y por tanto de las disposiciones de Dios, de su voluntad y de sus prescripciones, no ya de los terrenos de reglamentación que pertenecen inmediatamente a la metafísica.

Finalmente, nuestro texto no establece ninguna clase de analogía, ninguna clase de armonía cargada de tensión, entre lo celestial y lo terreno. La obediencia que es menester observar en el plano político no se comprende como un signo, que sirviera para indicar más allá de él mismo un futuro más completo. Es más

bien un elemento del culto cristiano en el mundo, plenamente legítimo y perfecto, que no tiene ninguna necesidad de verse justificado por una pedagogía de la salvación.

Una variante de la exégesis católica es la del luteranismo conservador. En la línea del pensamiento abstracto de los reformadores, esa exégesis habla la mayor parte de las veces, no ya del estado, sino de la autoridad, y estaría plenamente de acuerdo con el tenor del texto si no relacionáramos con demasiada rapidez con semejante concepto el elemento de la legalidad. La reflexión de Pablo no tiene la finalidad de buscar cómo han aparecido esas autoridades «que existen», de las que habla en el versículo 1b. A sus ojos, aquel que se impone políticamente posee, precisamente como posesor de una autoridad de hecho, una función y una autoridad otorgadas por Dios. Por eso me gusta traducir la palabra griega *exousía* y sus derivados por autoridad, autoridades, posesores de la autoridad, a fin de incluir en ella a la tiranía y al despotismo que de todas formas imperaban en el mundo del imperio romano. En lo que se refiere a la posición luterana en general, es característico cómo, sobre el fundamento *de la parénesis paulina, se ha desarrollado una teología* de los *ordines*, en la que se trata unas veces del orden de la creación, otras de los órdenes llamados de la conservación o de la cólera, y donde los portadores de la autoridad política se presentan como los representantes más cualificados de esos órdenes. Si semejante concepción se desarrolla en un sentido especulativo, se sustituye de buena gana la metafísica católica de la relación entre el mundo y el supramundo por una teología de la historia, que no resulta extraño ver cómo evoluciona en el sentido de una historia de la salvación. Pera ello se puede uno apoyar en la suposición equivocada de que los términos λειτουργός o διάκονος pertenecen originalmente al lenguaje sagrado, por lo que tendrían también en nuestro texto un significado vinculado a lo sagrado. Entonces no es de extrañar que se conceda finalmente a las autoridades políticas una función escatológica: son ellas las que mantienen dentro de ciertos límites a las fuerzas del *chaos*, cumpliendo de este modo la intención de la ley divina e indicando, gracias a estos dos papeles, por encima de sí mismas el cumplimiento perfecto del reino de Dios, aun cuando en la tierra sean más bien por su obstinación el testimonio de la hostilidad contra ese reino. De nuevo es preciso objetar en primer lugar que este texto no habla de campos de reglamentación, sino de prescripciones de la voluntad divina, y que no pasa del plano de las relaciones interhumanas al de la plenitud cósmica. Todo lo más que hace es ser-

vir de trampolín para el esbozo de un proyecto sistemático; pero esto no basta para legitimarlo. Lo mismo que sucede siempre que se trata del acierto o del error de una posición teológica, el exegeta en cuanto tal no puede en este caso asumir ninguna responsabilidad. Sin embargo, es preciso que se mantenga atento a otros peligros que, como ha demostrado la *Kirchenkampf*, pueden resultar nefastos: en esta línea de pensamiento, la concepción del estado de derecho divino se convierte por así decirlo en un postulado. Sin género de dudas, Pablo tiene aquí ante la vista la función jurídica del que posee la autoridad, cuando habla del castigo y de la recompensa que otorga. Sin embargo, en ese mismo instante, menciona también al impuesto y al tributo, demostrando de ese modo que se interesa por las manifestaciones concretas y visibles de la autoridad política. Pero no hay aquí ninguna meditación general y abstracta sobre su esencia. El despotismo, en términos modernos el estado policía, no queda excluido de ninguna manera por el desarrollo del texto. Todavía resulta más peligroso trazar detrás de nuestros versículos un horizonte escatológico. En el nuevo testamento sólo hace esto el Apocalipsis, donde la autoridad política se presenta como la potencia del Anticristo. No hay nada que permita atribuirle una importancia para la historia de la salvación en un sentido positivo. Al contrario, resulta extraordinariamente característico que desaparezca allí toda glorificación, así como también de ordinario toda mitología y toda demonización. El *pathos* que a este propósito se complace en desplegar la sistemática, es algo que falta precisamente en los textos del nuevo testamento, si prescindimos del Apocalipsis. En estos textos la autoridad política no tiene en general nada que ver con las potencias del caos, sino que se dirige al cristiano individual, al que sirve y a cada uno de los que traspasan sus órdenes, a los que castiga. La autoridad política no es en primer lugar el mandatario de la ley divina; no puede serlo en absoluto, ya que la ley de Dios no puede ejercerse más que por la predicación de la palabra de Dios. Pertenece más bien por entero y exclusivamente al terreno de lo provisional, en donde existen también el comer y el beber, el matrimonio y la esclavitud, y se convierte en objeto de la parénesis exactamente lo mismo que estas otras funciones y relaciones. Porque lo provisional tiene también su importancia para el cristiano. Es precisamente en la vida cotidiana, definida por esa provisionalidad, donde tiene que servir a Dios.

Seguramente nos resulta difícil hacer justicia y permanecer fieles a semejante desmitologización de lo provisional, a la so-

briedad y a la objetividad que resultan en este caso de la escatología de la cristiandad primitiva. Es lo que demuestra la interpretación que introduce en nuestro texto, tantas veces bastante maltratado, una angelología o una demonología. Esa interpretación parte del hecho de que Pablo, bajo el término *exousiai*, puede comprender también a las potencias angélicas, afirmando que es éste precisamente el caso que se da siempre que en un contexto teológico se habla de «toda autoridad» y de las potencias. Finalmente, se deduce de esto que nuestro texto considera a la autoridad política terrena como un instrumento de las potencias angélicas, como lo hizo anteriormente la doctrina judía de los ángeles de los pueblos. No es una casualidad el que esta tesis haya sido defendida enérgicamente cuando la *Kirchenkampf*; se chocó entonces con la apreciación positiva de la autoridad política en el apóstol, aparentemente tan impresionante, que no correspondía a las experiencias vividas personalmente.

Las comparaciones que se hicieron en el marco de la historia de las religiones y la manera de ver que resultaba de ella le quitaron a este texto todo su aguijón. Una generación anterior, no formada todavía en la dialéctica, le habría quitado sin duda toda importancia teológica. Pero como ya no era posible adoptar esta actitud demasiado fácil, se subrayó el doble carácter específico de las potencias que, obligadas originalmente a servir a Dios, se inclinan continuamente hacia la rebelión e inspiran la rebeldía de los humanos. Según la concepción que aquí prevalece, Pablo no hizo otra cosa por lo visto más que poner de relieve una cara del fenómeno, mientras que el Apocalipsis nos muestra la otra cara. El exegeta que percibe ambos aspectos es el que puede y debe dar en este caso una respuesta de teología dialéctica. Es verdad que podemos preguntarnos si ganamos con ello algo más que un simple expediente, capaz de relativizar a la Escritura en ambas direcciones y que sería utilizado de ese modo. Me parece que motivar de esta forma una teología dialéctica con la ayuda de una mitología y de una teología de concordancias resulta poco honrado para quienes la emprenden y no prueba otra cosa sino que, al practicar el arte cicatero de armonizar, podemos escaparnos de la reivindicación última del texto sin abandonarlo por completo. Sin embargo, este fruto, recogido antes de haber madurado debidamente en el árbol del conocimiento, no resultaba demasiado amargo. Podría relacionarse la tesis expuesta con la concepción de los himnos de la cristiandad primitiva, según los cuales las potencias celestiales y demoníacas han quedado sometidas al Cristo elevado a la gloria. Al interpretar esto en el sentido de que esas

potencias habrían sido tomadas por Cristo para su servicio, se llegaba finalmente a lo que se ha llamado el fundamento cristológico del estado. Es inútil repetir una vez más el vaivén de la argumentación y de la contra-argumentación en esta discusión mantenida con pasión por ambas partes. A mi juicio, puede darse por terminado el combate exegético sobre este punto desde que A. Strobel, en su artículo *Zum Verständnis von Römer 13*[4] ha demostrado que la doctrina judía de los ángeles del pueblo no puede aplicarse a nuestro texto y que la terminología con que aquí nos encontramos tiene por origen en toda la línea al lenguaje administrativo profano del helenismo. Al utilizarlo con una visión teológica, Pablo concede una importancia nueva a la manera de expresarse y a la fraseología habitual de las administraciones helenistas. Este hecho se compagina curiosamente con nuestras propias afirmaciones: es aquí la vida cotidiana helenista lo que se tiene ante los ojos y lo que se expresa igualmente en su terminología, de la misma forma que la motivación de la parénesis encuentra su paralelismo más cercano en la frase de Josefo: «Sobre nadie recae la soberanía sin la voluntad de Dios» *(De bell. jud.* II, 8, 7). Si aislamos nuestro texto, sólo resuena en él la voz de la sinagoga de la diáspora y del mundo que la rodea. Esto explica también que no desempeña aquí la escatología ningún papel, ya que sus afirmaciones se basan más bien en cierta concepción de la creación. Este texto no recibe su carácter cristiano más que de su relación con la introducción al conjunto de la parénesis en 12, 1-6.

El último intento de interpretación que es preciso caracterizar particularmente está representado por K. Barth y sus discípulos. Si también de hecho esta interpretación está definida por la teoría de las potencias angélicas presentes detrás de las autoridades terrenas, no es precisamente de aquí de donde saca su importancia. Para Barth y los suyos se trata de la soberanía actual de Cristo sobre el conjunto del mundo, tal como fue proclamada en primer lugar con toda energía en los himnos de la cristiandad primitiva. Desde la elevación de Cristo, también el estado y las fuerzas políticas han dejado de ser para los creyentes unas fuerzas sometidas simplemente a un Dios abstracto, creador y rector del mundo. Se encuentran también ellas situadas en el terreno cristológico; ciertamente no en ese terreno tan estrecho en que se mantiene la comunidad, sino en la zona mucho más vasta a la que remite la predicación de Jesús Cosmocrátor. Con

4. ZNW (1956) 67-93.

su estilo peculiar, e incluso contra su voluntad, también ellas tienen que servir a Cristo y a los suyos. Y al revés, también los creyentes pueden encargarse de una responsabilidad política, ya que conocen ese misterio y tienen la imparcialidad, la objetividad y el espíritu crítico propio de los servidores que ellos son; de esta manera realizan una parte de su culto en el mundo, no ya la más importante, pero al menos una parte que es preciso tener en cuenta. Para Barth es importante que esto se lleve a cabo. Todo lo demás sirve solamente para fundamentar la necesidad y la posibilidad de esta tarea. A partir de aquí, la parénesis paulina es considerada como el centro de todo el texto y es desarrollada abundantemente bajo el ángulo de las relaciones en las democracias actuales. En la época del nuevo testamento no era posible una corresponsabilidad política del cristiano más que en algún caso excepcional y en terrenos secundarios. Si Pablo se limita a la exigencia de la obediencia, esto se debe también a que, normalmente, no había para aquella capa de la sociedad de donde provenía la joven cristiandad ninguna otra tarea política. Por esta simple razón nuestro texto no puede transponerse sin más ni más a nuestras relaciones modernas. Sin embargo, incluso en el protestantismo, esto es lo que se ha hecho durante siglos, provocando el fenómeno de la «sumisión» con todas las catástrofes que esta palabra evoca. El biblicismo presenta el peligro de guardar la letra y dejar que se escape la profecía, esto es, la actualización del mensaje. No habría que olvidar esto al interpretar Rom 13. Lo único que puede hacer aquí la exégesis es ofrecer una ayuda, pero no sustituir a la interpretación como tal, o sea, a la transposición con la mira puesta en una comprensión actualizada. Como es lógico, esto no significa que haya que dejar carta blanca a una sistemática transferida arbitrariamente al texto, como cuando Barth y sus discípulos le dan a este texto una orientación cristológica. Nuestro pasaje tiene la característica de no poder ser explotado ni desde una perspectiva escatológica ni desde una perspectiva cristológica. Los que no tienen esto en cuenta levantan castillos en el aire plasmando en ellos la cristología y la cosmología que utilizan. Efectivamente, los himnos de la cristiandad primitiva han proclamado que el señorío de Cristo sobre el mundo había comenzado ya y que le estaban ya sometidas las potencias cósmicas. Sin embargo, estos himnos proceden de la piedad entusiasta de la comunidad y no es una casualidad que basen su mensaje en el esquema mítico del salvador del mundo, al que conocemos por medio de la cuarta égloga de Virgilio. Pero Pablo tuvo que combatir durante su vida tanto contra el judaísmo como

contra el entusiasmo. Y si sustituye los temas de la encarnación y de la elevación de Cristo por los de la cruz y la resurrección, si le deja al cristiano participar ya ahora ciertamente de la cruz, pero no inmediatamente de la gloria de la resurrección, esto es un fruto de ese combate; también en 1 Cor 15, 28 desplaza del pasado o del presente al futuro la afirmación de que los reinos y las potencias de este mundo están sometidos a Cristo, y consiguientemente no le atribuye todavía a Jesús el título de Cosmocrátor. Todo esto indica una defensa contra el entusiasmo. Es verdad que para Pablo Jesús es también aquel que ha sido elevado, el Kyrios no sólo de la iglesia, sino de todo el mundo. Pero no es Kyrios más que en una oscuridad especial, de tal manera que con el mensaje proclamado sobre él y con el servicio de la comunidad la gracia afecta ante todo al mundo, sin que ningún rincón de nuestra tierra quede fuera de su reivindicación y su promesa. Pero fuera de esa relación con la palabra de la predicación y con el servicio de la comunidad no es posible hablar de la soberanía de Cristo sobre el mundo más que cayendo de nuevo en el entusiasmo y volviendo a aquella mitología de la que se había servido el entusiasmo de la cristiandad primitiva para expresarse. A mi juicio, Barth y sus discípulos no han sabido evitar este peligro. Es posible fundamentar cristológicamente sólo a la comunidad de creyentes y a la acción cristiana, pero no a las instituciones y a las autoridades terrenas.

Han quedado expuestos los tipos más importantes de la exégesis actual de Rom 13, pero todavía no hemos caracterizado de verdad el desarrollo más reciente sobre este punto. Lo que mejor define a este desarrollo es que, en una medida más o menos grande, en cada una de las posturas que hemos presentado, se ha ejercido una crítica en el interior de su propio campo y se han demostrado necesarias ciertas modificaciones y abandonos, bajo la influencia de una exégesis que, tanto aquí como en otros lugares, hace retroceder a la sistemática. ¿Habrá que aplaudir realmente este hecho? No es algo tan sencillo como podría parecer a primera vista. Porque, si aquí se imponen ciertos conocimientos históricos fundamentales, la verdad es que en esa misma medida se van borrando los contornos estrictos de las teologías. La pequeña guerra de los especialistas, en donde muchas veces se destruyen y oscurecen las cosas en vez de solucionarse y aclararse, se va enredando cada vez más. No voy a entrar en más detalles, aunque para concluir intentaré, limitándome a señalar lo que se ha dicho sobre este tema, llegar en cierto modo a una exégesis personal de los problemas más importantes del texto.

3. *Necesidad y libertad de la obediencia cristiana*

¿Qué es lo que significa ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, que es realmente la motivación que aquí presenta el apóstol? ¿Hay algún límite para la obediencia que exige? Estas son las cuestiones decisivas que suscita nuestro texto. Conviene que partamos del verbo y del lugar tan extraño que ocupa al comienzo de la frase. ¿Por qué en su lugar no ha empleado Pablo el verbo ὑπακούειν? Los numerosos derivados de la raíz τασσ que se encuentran en nuestro pasaje deberían por lo menos indicarnos con claridad que no se trata en este caso de una casualidad; ὑποταγή es aquella obediencia que se debe mantener porque se encuentra uno en un τάγμα definido, por consiguiente en razón de unas relaciones terrenas determinadas, mientras que ὑπακοή designa simplemente la obediencia en cuanto ejecución de una orden. Pablo ve al mundo como compuesto de superiores y de subordinados y quiere que se tenga en cuenta esta realidad. Precisamente por eso puede exigir también que se obedezca a las autoridades políticas colocadas por encima de nosotros. Efectivamente, en este sentido, nuestro texto ofrece un punto de apoyo para la teología de los órdenes que hemos caracterizado anteriormente en sus diversas variantes. Negar esta verdad sería perder todo derecho a criticar esta teología a partir de este texto. Toda exégesis seria tiene que situarse en relación con el problema que así se plantea, aunque subrayando inmediatamente que esta concepción no puede desarrollarse como si se tratara de algo lógico. Porque Pablo personalmente no dice en primer lugar nada más que esto: Dios —¡y sin duda alguna desde la creación!— ha dispuesto desde el comienzo a este mundo de tal manera que tenga la posibilidad de servirle y con este fin creó superiores y subordinados. Los problemas que surgen para nosotros de nuestra imagen desmitificada del mundo y del modelo político de la democracia no han brotado todavía para Pablo. Lo señalan con claridad dos ejemplos: el apóstol considera como algo perfectamente natural la antigua condición de la esclavitud y la aprueba ocasionalmente, aun cuando ya en su época hubiera revueltas de esclavos y muchos procuraran la evasión, como demuestra la carta a Filemón; incluso se había tomado ya conciencia del problema teológico de la relación entre los esclavos cristianos y sus amos cristianos. Pablo se muestra tan poco interesado en trazar, al menos en este último caso, algo así como un signo de un nuevo orden social nuevo y mejor que, según el sentido probable de 1 Cor 7, 21, puede

muy bien recomendar que no se acepte una liberación posible y mucho menos que se procure obtenerla. De una forma realmente irritante motiva su postura en este principio: «Que cada uno siga en el estado en que se encontraba cuando fue llamado». Es lo mismo que ocurre con el problema de la igualdad de derechos en ambos sexos, que debería haber sido considerado por lo menos bajo el aspecto del estatuto común del cristiano. Pablo no ha dejado nunca de poner de relieve la subordinación de la mujer al varón como algo natural y querido por Dios y se ha quedado en este punto en el plano de las convenciones antiguas, especialmente judías. Esta subordinación aparece como natural y querida por Dios para muchos teólogos actuales e incluso para muchos dirigentes de las iglesias, teniendo en cuenta el veredicto del apóstol y de las palabras bíblicas; sin embargo, no hay ninguna razón para imponerla. Porque, según la primera carta a los Corintios, al menos las comunidades caracterizadas por el entusiasmo estaban agitadas por la cuestión de saber si, con la irrupción del nuevo eón y con la admisión de las mujeres en la iglesia, no estarían las componentes de un matrimonio cristiano y las cristianas en general de la comunidad exentas de las convenciones aceptadas habitualmente en la tierra. A pesar de ello Pablo, precisamente ante estas cuestiones, mantiene con firmeza la tradición, con lo que nos resulta ahora posible resumir en tres puntos los resultados adquiridos hasta ahora: 1) manifiestamente, las exigencias de la obediencia a las autoridades políticas debe relacionarse, o más exactamente ponerse en paralelismo, con la que se les pide a los esclavos y a las mujeres; 2) Pablo sigue siendo en este caso el representante de las opiniones conservadoras de una concepción de la existencia que podríamos llamar patriarcal y que, sacada históricamente de la sinagoga de la diáspora, sirve de sostén teológico a la teoría de los órdenes en la sociedad; 3) en la medida en que el apóstol no acepta simplemente estas ideas con una especie de ingenuidad, es el entusiasmo escatológico el que le impulsa en concreto a recomendarlas expresamente. Pablo piensa que en Cristo las formas de vida del pasado han quedado superadas fundamentalmente y le gustaría manifestar en ciertos signos la realidad del nuevo mundo celestial, al menos en la comunidad cristiana. Por eso, en cuanto le es posible, toma sus debidas distancias frente a las relaciones políticas existentes. Es precisamente en este conflicto concreto, cuyas premisas y cuyas consecuencias teológicas van bastante lejos, donde Pablo vuelve de una forma extraña a las posturas tradicionales. A partir de aquí presenta el lema de la ὑποταγή, que

remite a la voluntad del Creador y que reconoce en nuestro mundo la realidad de instancias superiores y subordinadas, con las que se ve ligado el cristiano y que son para él el campo específico de su culto cotidiano.

¿Podemos contentarnos con esta iluminación histórica del fenómeno? Esto significaría que la argumentación objetiva perdería para nosotros su importancia. Es cierto que la comunidad cristiana tendrá que vérselas continuamente con el entusiasmo; pero no es eso precisamente lo que actualmente la lleva a la contestación en el terreno del orden social. La comunidad mantendría un comportamiento reaccionario si no comprendiera que es sencillamente imposible mantener la motivación apostólica de la subordinación de la mujer o de la relación de sumisión política, después de haber caído la que mantenía el estatuto de la esclavitud. No se puede manifiestamente eludir el asunto con el único argumento de los datos terrenos, sin comprometerse en unas contradicciones sin esperanza. Si la discusión a propósito de la letra de Dibelius tuvo después de todo un interés teológico, es este hecho el que debería haber puesto de relieve. Pero ¿se trata realmente para Pablo, profundamente y en último análisis, de respetar los datos terrenos, que presentan indiscutiblemente unos cuantos órdenes, pero que a pesar de todo conservan también no pocos desórdenes, y que en un mundo modificado pueden transformarse de factores de orden en factores de injusticia? El problema es demasiado importante para que no se nos permita soslayarlo. Lo mismo que en mi artículo, me gustaría echar ahora una ojeada sobre 1 Cor 11, 2 ss, donde Pablo recomienda a las mujeres que lleven velo. El apóstol señala muy claramente la finalidad de este empleo, introducido ciertamente por él y totalmente extraño a las mujeres griegas, lo cual provoca precisamente la indignación de las mujeres corintias entusiastas; en el culto, dice el apóstol, debe darse un signo de la subordinación de la mujer al varón que Dios desea. Por tanto, se trata en el fondo no tanto del empleo del velo, que por ninguna de las dos partes podría convertirse en objeto de una argumentación teológica apasionada, como del problema de la libertad cristiana, del estado de ambos sexos que es el mismo delante de Dios y que por tanto no debe constituir un motivo de diferencias. Las corintias pudieron argumentar de esta manera: estas diferencias han quedado superadas por lo menos en el culto, aun cuando puedan tolerarse en otras partes a título convencional y quizás también como una necesidad que es preciso reconocer todavía en un mundo a punto de desaparecer. La dureza con que Pablo se opone a esta opinión,

que parece evidente y bien fundada teológicamente, debería resultarnos sorprendente tanto como la irritación manifiesta que le impulsa a acumular los contra-argumentos más variados. En primer lugar se evoca una especie de metafísica, que conoce una sucesión de emanaciones; en segundo lugar nos encontramos con la historia de la creación; luego con una noción, supersticiosa a nuestros ojos, de la presencia en el culto cristiano de unos ángeles llenos de codicia; más tarde, con un orden natural más o menos construido *ad hoc*; y finalmente con el acuerdo general de las comunidades paulinas. Para el oyente y el lector imparcial semejante abundancia prueba únicamente que ninguna de las razones alegadas y tan curiosamente amontonadas tiene por sí misma ningún peso. Así es como se argumenta cuando uno se pone a la defensiva, de forma que en el fondo Pablo tiene perdido este combate. La determinación del apóstol de no abandonar a ningún precio aquella realidad de la que el uso que él exige no es más que un índice, resulta con ello mucho más interesante. Es imposible afirmar que haya tenido en esto una mano afortunada. Al contrario, más que en ninguna otra parte se nos da la prueba de que la motivación concreta de la parénesis paulina puede ser problemática, esto es, que no tiene necesidad de tener realmente un fundamento teológico ni de ser simplemente evidente. No solamente se sirve de concepciones tradicionales, incapaces ya entonces de convencer a sus primeros oyentes, sino que en ocasiones no retrocede ante el recurso al arsenal de una imagen del mundo más o menos discutible e incluso de una superstición popular. Cuando se observa todo esto con el rigor necesario, se plantea una cuestión acuciante: ¿cuál es la realidad fundamental que Pablo defiende con tanta decisión y al mismo tiempo con razones tan sospechosas? La preservación de lo que tradicionalmente se designa como el orden de la creación no basta para dar cuenta de estos dos hechos. Más aún, las palabras de los entusiastas corintios, lo mismo que la epístola en su conjunto, indican que este empleo tan discutido, lo mismo que el combate por el pretendido orden mundano, no tienden más que a un solo objetivo: subrayar de forma ejemplar la problemática de la libertad cristiana. La palabra corintia sobre la libertad que, considerada en sí misma y referida a este caso concreto, parece más evidente que la reacción paulina adolece del defecto fundamental de la piedad entusiasta: no piensa en la libertad más que como liberación de una obligación molesta. Por el contrario, para el apóstol se trata aquí como siempre de la libertad que se sabe llamada al servicio, y es precisamente esa libertad a la que ve amenazada,

cuando el entusiasmo quebranta el orden existente y proclama en nombre del Espíritu sus pretendidas razones. El servicio es el que define al cristiano como tal. El Espíritu deja de ser el Espíritu santo cuando queda apagado, comprometido o suprimido ese criterio de la existencia cristiana. En virtud de esta definición de la existencia cristiana en el mundo es por lo que Pablo lucha tan apasionadamente contra la separación entre la creación y el nuevo eón. Este no está colgado en el aire, sino que ocupa su lugar en esta tierra que es la nuestra y a la que vino Cristo. Cristo no crea en este mundo su isla de bienaventurados, como creían los corintios, sino que hace posible ese servicio que no puede ejercerse universal y personalmente si no tiene por lugar a este viejo mundo perecedero, en donde manifiesta los derechos soberanos de Dios sobre esta tierra; por tanto, es preciso que el mundo se mantenga en cuanto creación. Según Pablo, es precisamente el Espíritu el que nos obliga a considerar la vida cotidiana del mundo como el lugar de nuestro culto; al contrario, la emancipación, aun cuando apele al Espíritu, se empeña en liberarse de esta vida cotidiana y de las posibilidades de servicio que se nos ofrecen; por eso mismo es una perversión de la libertad cristiana.

Volvamos ahora a Rom 13. Me parece que podríamos sin vacilar utilizar también para este texto los puntos de vista que acabamos de emplear y los resultados obtenidos. La motivación de la parénesis no plantea aquí tantos problemas como en 1 Cor 11, 2 ss; sin embargo, no resulta ni mucho menos evidente. Su misma brevedad, que hace alusión a unos puntos ya conocidos, le da un carácter tradicional. El optimismo tan manifiesto que aparece en la finalidad que se asigna a las autoridades políticas va en este mismo sentido; se ve en ellas no sólo a los servidores de la voluntad de Dios, instituidos por él, sino que se explica además que ellas no tienen por qué ser temidas a no ser por los que obran mal. Así es como argumenta la sinagoga de la diáspora, que tiene toda la razón para mostrarse atenta a la inserción de sus miembros en las relaciones existentes. Pablo ha recogido esta idea, exactamente lo mismo que cuando en 1 Cor 11 se servía de las concepciones tradicionales. Sin embargo, Rom 12, 1 s indica que su intención personal va más hondo. Sin dudas de ninguna clase, fijándose en los datos que el mundo le ofrece, puede decir: es necesario estar sumisos. Y puede decirlo porque también él ve en esos datos la voluntad del Creador. No obstante, del conjunto de la teología del apóstol se deduce que no está aquí la verdadera base y el centro específico de su predicación. For-

zando un poco las cosas, podría decirse que para Pablo los argumentos tradicionales son recursos para llamar al cristiano al estado que debe ser el suyo delante del verdadero Dios, y por tanto delante del Señor de la tierra, y a la posibilidad del servicio auténtico en la vida cotidiana. El que quisiera vivir separándose del mundo y de sus autoridades le quita de hecho al mundo su carácter de creación de Dios y ya no puede entonces servir con seriedad. Porque si el servicio cristiano no se ejerce en la tierra y en la vida cotidiana, se convierte en una ilusión. No puede elegirse arbitrariamente el lugar de servicio. La vida cotidiana se nos ha dado precisamente para eso; y de esa vida cotidiana forman también parte las autoridades políticas que nos gobiernan, e incluso a veces el despotismo. Aceptar esta vida cotidiana tal como se nos ha dado —incluso bajo el signo de la tiranía o de la esclavitud— es precisamente una acción carismática, la posibilidad de la libertad cristiana. En definitiva, podemos concluir que para el apóstol no son las circunstancias en cuanto tales las que motivan el «es necesario estar sometidos», sino la necesidad de poner a prueba la existencia cristiana, lo mismo que la situación del cristiano ante su Señor, que coloca al mundo bajo su reivindicación y presenta también incansablemente sus reivindicaciones a sus servidores, con el signo escatológico de su soberanía, la ταπεινοφροσύνη.

Partiendo de aquí podemos ahora, para concluir, fijarnos en el versículo 5. ¿Qué es lo que significa «no solamente por miedo al castigo, sino también por motivos de conciencia»? La dificultad radica en la interpretación adecuada del término συνείδησις. En Pablo significa sencillamente la actitud del hombre que se reconoce a sí mismo como sometido a una instancia absoluta y que posee en cierta medida la posibilidad de la autocrítica. Se trata, pues, lo mismo que para νοῦς, de la conciencia crítica, ciertamente en sentido de que ese poder crítico se refiere al hombre y a su acción personal, en una especie de movimiento reflexivo. Parafraseando este texto con cierta libertad: «no solamente por miedo al castigo, sino también por convicción», Lietzmann va manifiestamente demasiado lejos, ya que entonces el fenómeno de la buena conciencia se atribuye a nuestro pasaje de modo indebido. Pablo no dice más que esto: en el conocimiento de la exigencia que Dios tiene sobre vosotros y que os obliga. Yo no veo ninguna razón constrictiva para considerar al versículo 5 como una glosa [5]. Es verdad que el versículo 6 se relaciona sin dificultad con el versículo 4. Sin embargo, los versículos 5 y 6

5. R. Bultmann, ThLZ (1947) 200.

se desarrollan paralelamente, en la medida en que, en correspondencia con la argumentación de conjunto del pasaje, se atestigua una vez más que en la fuerza política se manifiesta la autoridad que Dios le otorga al instituirla, antes de que la mirada se dirija hacia los deberes cumplidos por el cristiano. Es lógico que el cristiano cumple con esos deberes y esto es la prueba de que efectivamente no tiene por qué tener miedo ante los responsables de la autoridad pública. Por tanto, el versículo 5 no aporta una doble motivación —¡hay que obedecer tanto por miedo al castigo como por motivos de conciencia!—, sino una alternativa: si otros pueden sentir miedo ante la autoridad, el cristiano le obedece, porque se siente enfrentado por las exigencias de esas autoridades con la reivindicación de Dios y realiza obedeciéndoles su culto a Dios. Sin embargo, lo mismo que en otros lugares, la obediencia cristiana no tiene que confundirse con una relación de sumisión servil. La obediencia cristiana no es nunca ciega; la obediencia lúcida guiada por la συνείδησις tiene que ser también crítica. Para ella, Dios no penetra en la inmanencia de tal modo que se identifique con ella; por el contrario, sigue siendo el Señor del mundo y, en cuanto tal, llama al cristiano a la libertad de la filialidad. Una obediencia que no expresase esa libertad de la filialidad no merecería el nombre de «cristiana». Aquí precisamente lo provisional no se convierte en definitivo, lo terreno sigue sin estar glorificado, las exigencias humanas no se identifican con la voluntad de Dios, aun cuando la voluntad divina se haga exigencia humana. No es posible definir de antemano qué es lo que esto significa en cada caso particular. El que ha sido llamado a servir a Dios en la vida cotidiana del mundo tiene que examinar, continuamente, según Flp 1, 9 s, qué es de lo que se trata y, al lado de este conocimiento, tiene también necesidad de la αἴσθησις, que yo traduciría como «sentido de la situación de cada momento». No nos vemos dispensados de esa exigencia en nuestras relaciones con las autoridades políticas. Es aquí donde radica el fundamento de toda esa variedad en la praxis que nos presentan los Hechos de los apóstoles: se va de la sumisión voluntaria al martirio, de la aceptación silenciosa de los malos tratos a la apelación ante la jurisdicción del César y a la afirmación de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. La obediencia cristiana revela de este modo su carácter carismático, al no poder ser uniforme o conformista. Para algunos casos existen en cierto sentido modelos de conducta concreta. Sin embargo, nadie está libre de una decisión personal, cada uno tiene que utilizar sus propios ojos y su propia inteligencia, aquella αἴσθησις de Flp 1, 10,

que engloba el sentido del tacto y de la necesidad, de la distancia y de la dignidad.

Y nos encontramos finalmente ante la última cuestión, que la exégesis realmente no impone de forma inmediata, pero que tiene que servir de verificación para el conjunto de nuestra interpretación: ¿existe un límite para la obediencia que se exige aquí al cristiano? ¿dónde está ese límite? Me gustaría responder a esta cuestión con una sola frase sucinta: la obediencia cristiana se detiene siempre y solamente en donde ya no es posible el servicio. Indiscutiblemente, es éste el caso cuando se exige del cristiano que renuncie a su cristianismo y que abandone su tarea cristiana concreta. Y al revés, esto no significa que el cristiano tenga que mantener con intransigencia ciertas formas tradicionales de existencia, de responsabilidad o de vida comunitaria cristiana. El Señor, que suscita para nosotros situaciones históricas nuevas, no nos llama a una actitud conservadora e incluso reaccionaria; los carismáticos pueden discernir entre la tradición y la posibilidad del momento. No se nos exige el martirio en defensa de una forma superada de nuestro servicio, lo mismo que tampoco se nos permite el repliegue en la vida interior y en la esfera de lo privado. Se trata de mostrar tanto en nuestra acción como en nuestro ser que Cristo es el Señor oculto de este mundo. Puede haber una correspondencia entre esta realidad de una soberanía oculta y el hecho de que lo que se designa como el espacio de la iglesia se haya convertido en un lugar muy restringido y lleno de miseria, que puede reducirse incluso a un calabozo o a una tumba. A veces el Señor del mundo habla con más claridad en los calabozos y en las tumbas que en las iglesias que se aprovechan de las coyunturas. La extensión de su soberanía no se identifica con el espacio de nuestra vida, nuestra estrechez no suprime la expansión de su palabra, nuestra muerte no destruye sus posibilidades. El lugar terreno para nosotros y para nuestras instituciones no es la norma última según la cual tengan que orientarse nuestros hechos y nuestros gestos. El límite de nuestro servicio está en donde dejamos de confesar a Cristo como el Señor del mundo, y no en donde el carácter oculto de ese Señor se manifiesta en cuanto tal y se nos hace perceptible. Sin embargo, de forma paradójica, es precisamente ese carácter oculto el que condiciona nuestro servicio. Por lo que a nosotros atañe, no tenemos que sumergirnos en esa profundísima oscuridad que todavía resulta hoy característica para Cristo en cuanto soberano del mundo. Más bien tenemos que sostenerla y soportarla de forma que, en cuanto cristianos, no seamos anónimos. El anonimato no tiene que identificarse con la obe-

diencia dirigida por la conciencia y es preciso resistir a la tentación de evadirse de él o de verse obligado a él. Se puede marchar en fila o practicar la resistencia de forma anónima, pero no servir.

Entonces se plantea el problema de la posibilidad de la resistencia cristiana contra la autoridad política o, más concretamente todavía, el problema de la participación en la revolución. Es evidente que esta posibilidad no podía ser tomada en consideración por Pablo, ya que sólo puede presentarse en el terreno de la democracia moderna. También es claro que no puede haber una revolución cristiana en sí misma. No se pueden justificar por el nombre de Cristo las revoluciones terrenas. Sólo es posible plantear esta cuestión: en el marco de la democracia moderna, ¿es posible al cristiano, en cuanto ciudadano que tiene una responsabilidad política, participar en una revolución y manifestar precisamente en ella su obediencia dirigida por su conciencia? Como ocurre con todas las demás cuestiones que atañen a nuestras relaciones con lo terreno, es imposible responder aquí *a priori* y por medio de una obligación de orden general. Es evidente que tenemos que concedernos mutuamente una libertad fundamental, que puede conducirnos a decisiones diferentes e incluso contradictorias. Sin embargo, la condición básica de esas decisiones divergentes u opuestas no puede quedar en suspenso en ambos lados, puesto que en los dos casos la decisión particular tiene que tomarse y permanecer bajo el signo del servicio al Dios cristiano en el mundo y para el mundo. La cuestión de la posible participación del cristiano en la revolución se plantea entonces con mucha mayor dureza. ¿Puede existir una colaboración en la revolución que sea una prueba del servicio cristiano a Dios en el mundo? ¿Cuándo y dónde se da esta posibilidad, y esto no sólo ahora para el ciudadano de una comunidad democrática como consecuencia de su responsabilidad política, sino también para aquel que, como ciudadano responsable, quiere a su vez ser también cristiano y continuar existiendo como tal? Mi respuesta personal sería que no se da esta posibilidad más que cuando los que poseen la autoridad política amenazan y destruyen radicalmente esos vínculos que dan una coherencia a una comunidad política en su conjunto con vistas a un servicio recíproco y la obligan a ello. Cuando no se puede ya servir seriamente al conjunto de una comunidad, sino que cada servicio concreto y realizado en un terreno particular adquiere el carácter de una participación en una destrucción colectiva de sí mismo —¡y me parece que esta posibilidad se hizo realidad en el tercer Reich, al menos después de Stalingrado,

para todo hombre lúcido!—, entonces no se le puede negar al cristiano en cuanto ciudadano el derecho a tomar parte en la revolución. En la vida cotidiana del mundo la obediencia cristiana recibe su sentido del servicio que podemos y debemos realizar; por eso, en medio de unas condiciones democráticas, puede y debe también detenerse allí donde, en virtud de la autoridad política existente, el servicio —que sigue siendo posible en terrenos particulares— se hace absolutamente vacío de sentido en el conjunto de la vida de la comunidad.

En estos últimos desarrollos he querido interpretar lo que yo entiendo por obediencia dirigida por la conciencia del cristiano. Mi respuesta a la cuestión que se planteaba puede ser insuficiente en su formulación, aun cuando su tendencia no esté equivocada. No obstante, me parece necesario que se vea y se plantee este problema, si queremos por otra parte comprender a Rom 13 no sólo a la luz de la exégesis pasada y presente, sino también como norma para nosotros mismos. Para ello es preciso preservar el vínculo paradójico entre la necesidad y la libertad de la obediencia cristiana en su unidad más íntima o, en otras palabras, que la existencia cristiana en el mundo siga estando siempre caracterizada como un servicio realizado por unos hombres libres.

UNA VARIACION PAULINA DEL «AMOR FATI» [1]

El único camino que puede hacernos avanzar de veras en el conocimiento de la realidad humana del apóstol Pablo pasa por su teología. Porque ésta está más fuertemente determinada por la personalidad de su autor que todas las de los otros escritores neotestamentarios. Esta implicación entre la persona y su obra se manifiesta de manera muy interesante cuando Pablo defiende su derecho a que se cuiden de él sus comunidades y, al propio tiempo, renuncia a gozar de ese derecho. Permitidme ahora que cumpla con mi oficio, intentando gracias a la exégesis de 1 Cor 9, 14-18 avanzar un poco en la explicación de la actitud aparentemente contradictoria y en todo caso sumamente dialéctica del apóstol. El texto dice: «Del mismo modo, también el Señor ha ordenado que los que predican el evangelio vivan del evangelio. Mas yo, de ninguno de esos derechos he hecho uso. Y no escribo esto para que se haga así conmigo. ¡Antes morir que...! [2]. ¡Nadie me privará de mi gloria! [3]. Predicar el evangelio no es para mí ningún motivo de gloria [4]; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el evangelio! Si lo hiciera por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa; mas si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado [5]. Ahora bien,

1. Publicado por primera vez en ZThK 56 (1959) 138-154; lección inaugural pronunciada en Tübingen el 3 de junio de 1959.

2. Sin embargo, se trata aquí de la constatación de un hecho, no de la expresión de un deseo: cf. J. Chr. K. Hofmann, *Die heilige Schrift Neuen Testaments* II/2, 2/1874, 186.

3. Se impone la comprensión de la frase como un anacoluto; cf. H. Lietzmann-W. G. Kümmel, *An die Korinther*, 4/1949, 43.

4. Referido generalmente a la *materia gloriandi*.

5. Adoptando una hipótesis más antigua K. Hofmann, *o. c.*, 188; G. Heinrici, *Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, 7/1988, 257 s; Ph.

¿cuál es mi recompensa? Predicar el evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando[6] al derecho que me confiere el evangelio».

Cuesta trabajo comprender la inspiración apasionada[7] de estos versículos, que se traduce en la sucesión, en apariencia totalmente ilógica, de estas frases justificativas. Y más todavía por el hecho de que la «disposición oscura de las ideas»[8] de este pasaje central contrasta de manera sorprendente con la ordenación tan clara del resto del capítulo, en el que Pablo, oponiéndose a los entusiastas, ilustra su renuncia personal con el principio de que el amor traza ciertos límites a la libertad cristiana. La primera parte (versículos 1-14) fundamenta en numerosos ejemplos y en el mandamiento expreso tanto del Señor como de la Escritura el derecho apostólico a exigir de las comunidades los medios de subsistencia. La tercera parte (versículos 19-23) ha sido resumida por Lutero *(Freiheit eines Christenmenschen)* en esta preciosa fórmula: en la fe el cristiano es el señor libre de todas las cosas y no está sometido a nadie; sin embargo, en el amor es un servidor obediente y sumiso de todos. La cuarta parte (versículos 24-27) concluye de manera práctica con una exhortación a la disciplina personal. En el marco de esta composición, nuestros versículos parecen totalmente superfluos, ya que la finalidad del conjunto queda perfectamente clara sin ellos[9]. No hay nada que sirva de preparación a su carácter apasionado. Si ya por sí misma resulta sorprendente la repentina excitación del apóstol, se oscurece además con ella el sentido de las afirmaciones y el progreso del pensamiento. ¿Qué significa por ejemplo el anacoluto: «¡Antes morir que...! ¡Nadie me privará de mi gloria!»? ¿Pablo se siente acaso asustado por la audacia con que ha lanzado sobre sí mismo lo que constituye casi una maldición? En todo

Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 3/1921, 320 s; y R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission*, 1946, 61, nota 4, han unido entre sí los versículos 17b y 18a; W. G. Kümmel, *o. c.*, 188 lo ha reconocido como posible, mientras que J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 10/1925, 240 s, presenta algunas reservas poco convincentes contra esta tesis.

6. El verbo no significa «usar mal» (como para J. Schniewind, *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus*, 1910, 99, nota 3), sino «usar intensamente», como en 7, 31; cf. K. Hofmann, *o. c.*, 189; R. Cornély, *Prior epistola ad Corinthios*, 1890, 255; J. Weiss, *o. c.*, 242.

7. Según la expresión de K. Heim, *Die Gemeinde des Auferstandenen*, 1949, 117.

8. Ph. Bachmann, *o. c.*, 319.

9. O. Holtzmann, *Das Neue Testament... erklärt*, 1926, 537: «En esto Pablo se apartó un poco de su objetivo».

caso, la conclusión de la frase no hace la más mínima concesión y no supone ningún atenuante, pero se obstina además en pasar más allá de todas las consideraciones que podrían presentarse: «¡Nadie me privará de mi gloria!». No conviene que dejemos escapar que aquí el apóstol juega con las nociones equivalentes de «gloria» y de «recompensa» y que utiliza esta segunda noción en un sentido diferente. Es evidente que pueden hacerse con frecuencia estas observaciones sobre el estilo de las epístolas paulinas. Por temperamento, el apóstol evita siempre los senderos trillados y los reglamentos establecidos. Sin embargo, el exegeta se siente embarazado por ello y es difícil que se deje consolar por la psicología. ¿No tendría que preguntarse más bien si esas singularidades del texto no señalarán una afirmación de excepcional importancia, que podría ser entonces el centro objetivo de todo el capítulo? [10].

Por lo menos, nuestro pasaje impide el error de comprensión que consistiría en ver en el texto una verdad moral de orden general, que pudiera expresarse —acentuando su sentido profano— por la frase: «nobleza obliga» [11]. Aun cuando nuestros versículos son los preliminares de una exigencia e indican ya indirectamente la que se le plantea a cada uno de los cristianos, sin embargo Pablo habla en principio solamente de esa ley que determina su propia existencia [12]. No obstante, la vida y la obra del apóstol son un fenómeno escatológico; forman parte de ese tiempo que ha inaugurado la cruz y la resurrección de Jesús, que acabará con el juicio que se espera sobre el mundo y que actualmente está caracterizado por la proclamación del evangelio. Si se comprendiesen las afirmaciones del texto en el sentido de una verdad general religiosa o ética, no sólo perderían todo su relieve, sino que al mismo tiempo quedarían despojadas de su carácter específico, que es su vínculo con el evangelio.

La verdad es que esta aserción nos sumerge profundamente en la problemática objetiva de nuestro pasaje, ya que su pretensión de anunciar el evangelio resulta sumamente controvertida y es efectivamente dudosa. En el evangelio, tal como Pablo lo

10. J. Weiss, *o. c.*, 239 vislumbra aquí «los motivos más íntimos». Chr. Maurer, *Grund und Grenze apostolischer Freiheit*, en *Anthwort*. Festschrift zum 70. Geburstag Karl Barths, 1956, 76 ss, indica de forma clara y detallada las razones de ello.

11. Cf. Chr. Maurer, *o. c.*, 631.

12. Subrayado varias veces, con alusión al singular utilizado a partir del versículo 15, por ejemplo en R. Cornély, *o. c.*, 252; Ph. Bachmann, *o. c.*, 318; J. Weiss, *o. c.*, 239.

desarrolla, se trata, desde el punto de vista antropológico, de que el hombre se convierta verdaderamente en hombre. Con ello está indisolublemente ligada una crítica de la pretensión humana, y sobre todo de sus manifestaciones religiosas, esto es, una crítica de la ilusión de que podrían tomarse ciertas garantías ante Dios por medio de la propia conducta, glorificarse delante de él y exigirle una recompensa. Por eso mismo resulta tan extraño ver cómo habla aquí el apóstol, absolutamente sin complejos, de su gloria y de la recompensa que le está vinculada. ¿No está esto en contradicción con su teología habitual y con su centro, que es la doctrina de la justificación? ¿Predicará acaso a otros lo que no es capaz de hacer por sí mismo? O bien —lo que sería más grave todavía—, ¿resultará que la doctrina de los reformadores sobre la justificación, que acentuaba tan fuertemente el *sola fides*, se refería equivocadamente a Pablo como testigo privilegiado, o por lo menos no veía más que un aspecto de sus ideas?

Efectivamente, la exégesis de nuestro pasaje reaviva el debate entre las confesiones. Fue en primer lugar el comentario del jesuita Cornély —al que después de 70 años hay que seguir admirando por la precisión de su argumentación— el que puso claramente de relieve la interpretación predominante en el pasado de la iglesia. Al describir su predicación como una tarea que se le ha impuesto y que no merece por tanto recompensa alguna, Pablo acepta a su manera las palabras de Jesús: «Somos siervos inútiles; no hemos hecho sino lo que teníamos que hacer» (Lc 17, 10) [13]. No obstante, si no renuncia a la gloria ni a la esperanza de una recompensa, tendrá que asumir un trabajo suplementario. Y esa obra es precisamente renunciar a que lo mantengan las comunidades. Esta idea queda resumida en una sentencia: «Revera apostolus opera supererogatoria eorumque mercedem operibus, quae ex praecepto fiunt, opponit» [14]. La palabra clave *opera supererogatoria*, las acciones especialmente meritorias por no estar imperadas, ha acompañado a la exégesis de nuestro pasaje, implícita o explícitamente, desde la antigua iglesia, pasando por santo Tomás de Aquino, hasta el artículo de F. Chr. Baur, *Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe* [15]. Esta idea ha sido considerada siempre más o menos como lógica y todavía hoy

13. Se encuentra el recuerdo de la palabra de Jesús ya en la antigua iglesia; cf. F. Chr. Baur, *Beiträge zur Erklärung der Korintherbrief*: Theol. Jahrbücher (1852) 546; F. Godet, *Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther* II, 1888, 31; G. Heinrici, *o. c.*, 358; J. Weiss, *o. c.*, 240.
14. R. Cornély, *o. c.*, 254.
15. F. Chr. Baur, *o. c.*, 546.

está lejos de haber desaparecido por completo [16]. Por consiguiente, en interés de un planteamiento riguroso del problema, resulta más lamentable que halagüeño ver cómo es eludida la mayor parte de las veces y cómo no juega el mismo papel que antaño, incluso en la exégesis católica. Del lado protestante, la razón evidente de ello es que la exégesis se ha ido desvinculando cada vez más de la dogmática. Sin embargo, puesto que no era posible desembarazarse del propio texto, se sentían obligados a explicar por la historia de las religiones o por la psicología lo que parecía dogmáticamente inaceptable según una concepción personal del mundo, moderna y muy liberal.

Era fácil en este caso admitir que Pablo no había superado por completo ni rechazado absolutamente el esquema tradicional judío de la religión de las obras [17]. En efecto, la enseñanza rabínica distingue entre cumplimiento de la ley y buenas obras [18], entre lo que se ordena y lo que se propone [19], motivando de este modo la posibilidad de utilizar la libertad que se le deja al hombre para una acción particularmente agradable a Dios y meritoria. Desde el punto de vista histórico, esta hipótesis es indudablemente provechosa. Porque, a mi juicio, hay que admitir sin duda que el apóstol se muestra familiarizado con la tradición judía y que de todos modos procede de ella en su modo de expresión, especialmente en sus ideas sobre la gloria y la recompensa, en su distinción entre lo que es impuesto y lo que se hace libremente y en el acento que pone en su renuncia considerada como un sacrificio personal. Discutir todo esto sería hacer un mal servicio tanto a Pablo como a nosotros mismos, aun cuando no falten tampoco muy buenas razones para presentar semejante concesión como peligrosa para el mensaje paulino y por consiguiente inquietante. Hasta un apóstol puede encontrarse en una situación determinada por una herencia histórica, que no es posible comparar con la nuestra ni situar al mismo nivel.

16. Así especialmente F. S. Gutjahr, *Die zwei Briefe an die Korinther*, 1907, 240. A. Schaeffer, *Erklärung der beiden Briefe an die Korinther*, 1903, 173; W. Wrede, *Paulus*, 1904, 13; J. Sickenberger, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, 4/1932, 43; L. Cerfaux, *L'église des corinthiens*, 1946, 69, subrayan el esquema del deber y de la actividad supererogatoria.

17. Especialmente W. Wrede, *o. c.*, 13 s; H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testamentes*, 1911, 309.

18. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 1928, 559 ss.

19. *Ibid.* III, 1926, 400.

El postulado tantas veces machacado en la actualidad de que una comprensión histórica exige una especie de sincronismo carece de sentido mientras no despoje al pasado de su perfil histórico, de su carácter irrepetible y del misterio impenetrable de su individualidad. El respeto a la heterogeneidad del otro —en cuyo pellejo no podemos meternos sin más ni más— constituye el punto de partida de todo conocimiento histórico. El que no tiene ya necesidad de admirar o de irritarse no es capaz de comprender tampoco que la posición de partida totalmente natural del historiador consiste en cierto distanciamiento y no podrá igualmente escuchar o aprender de verdad lo que se dice. Lo insólito y lo pasado pueden convertirse para él en un reflejo y una ocasión de contemplarse a sí mismo. Sin embargo, una ciencia histórica puesta fundamentalmente al servicio de una opinión personal violenta a unos hechos que no le pertenecen y de los que no tiene por qué disponer; ingenua o apasionadamente, se ve animada por una falta de respeto que la hace profundamente incapaz de reconocer la verdad. Evidentemente, Pablo era y siguió siendo judío. No por haberse hecho apóstol de Jesucristo se le puede hacer entrar a la fuerza en el esquema normativo, por ejemplo, del protestantismo ortodoxo o liberal. No está ni mucho menos establecido de antemano que no haya podido ocasionalmente —por ejemplo, en este caso— caer de nuevo en la doctrina judía del mérito. Los fenómenos históricos no se presentan más que muy raras veces —o nunca— según nuestro gusto. Y los textos bíblicos no han sido escritos ni deben ser estudiados para proporcionar unos cuantos *dicta probantia* a una teología personal o ligada a la iglesia. Se justifican por sí mismos, y en primer lugar históricamente. Cerrar los ojos ante este hecho o no concederle ninguna importancia nos conduciría a una teología ilusoria, de la que por desgracia no está exenta la época actual.

De este modo queda marcado el significado y el alcance de nuestro problema; en todo caso exige una imparcialidad fundamental —en el sentido de la inflexible exigencia liberal— ante cualquier resultado que se nos imponga de forma constrictiva. Dicho esto, se puede discutir con toda tranquilidad si nuestro texto contiene o no efectivamente la noción de *opera supererogatoria*. Pueden aducirse tres argumentos para ello: ya F. Chr. Baur afirmó justamente [20] que la distinción entre *opera imperata* y

20. F. Chr. Baur, *o. c.*, 544 ss.

opera spontanea, entre *mandata divina* y *divina consilia* [21], se oponía no solamente al «fundamento absoluto de obligación de la conciencia moral» como a la enseñanza formal del evangelio, según la cual Dios tiene sobre nosotros exigencias radicales, sobre todas nuestras fuerzas y posibilidades, sin que por tanto se nos deje ninguna ocasión para una actividad suplementaria. Si la argumentación no tomara en consideración este punto, no sería aceptable, descansaría en una «apariencia dialéctica» y deberíamos someterla a una crítica objetiva. En segundo lugar, esta concepción no se inserta de ningún modo en el curso del pensamiento y en la finalidad del capítulo. Porque la renuncia que tiene ante los ojos una recompensa celestial y se basa en un interés personal no tiene nada en común con la renuncia, hecha por amor, a un derecho personal justificado. Es verdad que incluso un apóstol puede caer en sofismas y confusiones; pero nadie puede creer que sea absolutamente natural que caiga en ello, y lo lógico es que se pregunte uno si no habrá otra solución más aceptable. Efectivamente, la definición de la frase final nos ayuda a encontrarla: «Ahora bien, ¿cuál es mi recompensa? Predicar el evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere el evangelio». Evidentemente, «recompensa» en este caso no significa el título de recompensa [22], la acción que es «digna de un salario que Dios ha reservado» [23], y mucho menos la recompensa celestial y escatológica [24], aun cuando se piense sólo en este caso en la salvación escatológica como tal [25]. Lo que hace más bien el apóstol, con su afición característica a las paradojas, es designar precisamente su renuncia a su derecho personal como recompensa, sintiéndose «feliz dentro de su actividad», según la bella frase de Sant 1, 25.

Es verdad que entonces caemos de una dificultad en otra, de Caribdis en Escila, y que la observación lacónica de Cornély no delimita ni mucho menos la zona peligrosa de una manera precisa: «Quae omnia non ad exegesim, sed ad praejudicia protestantica pertinent» [26]. Un resumen de la exégesis moderna puede aclarar mejor este punto, con la condición de que para el objetivo

21. Así R. Cornély, *o. c.*, 254.
22. G. Didier, *Désintéressement du chrétien.* La retribution dans la morale de saint Paul, 1955, 66 s.
23. F. S. Gutjahr, *o. c.*, 239.
24. Contra A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu*, 1934, 278.
25. Contra J. Schniewind, *o. c.*, 99, nota 3, y G. P. Wetter, *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus*, 1912, 148.
26. R. Cornély, *o. c.*, 258.

de nuestro texto no se busque sólo la orientación del lado protestante, sino también del lado católico. Si A. Ritschl [27] había comprobado ya que era el «sentimiento personal» del apóstol el que aquí se expresaba, F. Godet traza de ello una pintura edificante: «Quizás no exista un solo pasaje en las epístolas del apóstol que exprese mejor que éste sus sentimientos generosos, su profunda humildad, la conciencia personal de su dignidad de cristiano» [28]. Heinrici [29], J. Weiss [30], O. Holtzmann —«la profunda conciencia de sí mismo que tiene el apóstol se nutre del valor propio de su personalidad» [31]— transmiten este lema a Lietzmann, que habla del sentimiento orgulloso de desinterés del apóstol [32]. W. Bousset ha expresado de este modo su pensamiento: «El que quiera pagarle al apóstol por su trabajo le quita lo más precioso que tiene, su orgullo», «su satisfacción interior» [33]. J. Weiss habla de «una elevación del alma y de un sentimiento de gozo» [34]; R. Löwe ve el nervio de esa alegría de vivir de Pablo en la felicidad que siente personalmente por su trabajo benévolo [35]; el jesuita G. Didier habla de la perla más noble del orgullo humano y del sentido de la dignidad cristiana [36]. El inglés Moffatt [37], el noruego R. Asting [38], el holandés Grosheide [39], se asocian a estas perspectivas. A. Schweitzer quería descubrir en «la firme voluntad de independencia material... algo de la mentalidad del hombre de los nuevos tiempos» [40]. J. Sickenberger alaba este heroico ejemplo [41], como lo había hecho ya de forma análoga W. Wrede [42]; E. B. Allo [43] exalta el ejemplo de nobleza y de desinterés heroico»,

27. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* II, 3/1889, 367 s.
28. F. Godet, *o. c.*, 32.
29. G. Heinrici, *o. c.*, 259.
30. J. Weiss, *o. c.*, 239.
31. O. Holtzmann, *o. c.*, 537.
32. H. Lietzmann, *o. c.*, 43.
33. W. Bousset, *Die Schriften des Neuen Testaments* II, 3/1917, 116.
34. J. Weiss, *o. c.*, 239.
35. R. Löwe, *Das Selbstbewusstsein des Apostels Paulus*: Monatsschrift für Pastoraltheologie (1955) 392.
36. G. Didier, *o. c.*, 65.
37. Moffatt, *The first epistle of Paul to the Corinthians*, 7/1951, 120.
38. R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, 1939, 402.
39. Grosheide, *Commentary on the first epistle to the Corinthians*, 2/1954, 209.
40. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, 312.
41. J. Sickenberger, *o. c.*, 44.
42. W. Wrede, *o. c.*, 13.
43. E. B. Allo, *Saint Paul, première epître aux Corinthiens*, 2/1956, 222.

y L. Cerfaux «la elegancia del obrero evangélico»[44], que haría de esa renuncia al mantenimiento una cuestión de honor. Resulta admirable esta armonía de voces en diferentes campos, confesiones y naciones. Sin embargo, parece en este caso como si una interpretación inspirada o contaminada por el liberalismo superase el desnivel que existe con el fenómeno histórico partiendo de estados y de experiencias psíquicas para comprender los problemas teológicos objetivos que le resultan estraños, descomponiéndolos lógicamente al actuar de esa forma[45]. Sus raíces en la historia de las ideas se ponen de manifiesto en aquella comprobación de H. Weinel: «Aquí es donde se expresa precisamente el doble carácter del ideal vivido: se trata de un deber, de una imposibilidad de obrar de otro modo, pero es también una enorme felicidad, acompañada inmediatamente del sentimiento de una libertad absoluta frente a las cosas y los demás hombres»[46]. La psicología ha renovado aquí el rigorismo de una ética idealista, de la que procede y de la que no puede renegar. De esta manera, el acento del postulado «ser feliz en la propia actividad» queda desplazado de la exigencia para recaer en el ideal[47], luego en la personalidad representativa y finalmente en el sentimiento. En cierto modo, cuando en época reciente el slogan del «amor desinteresado» vaya ganando terreno, esa evolución habrá vuelto hacia atrás[48]. Didier es sobre todo el que ha seguido este tema, como si se tratara de una monografía, a través de todas las epístolas de Pablo, siendo nuestro texto el punto de partida y la meta. Lo mismo que intentaba refutar la observación de Moffat, según la cual Pablo no se plantea nunca la cuestión sutil del amor desinteresado, tiene que defenderse también, como lo hizo Allo[49] antes que él, de la sospecha de haberse inspirado en la ética kantiana. La cuestión de saber si basta con prolongar hasta Agustín la línea específica de los antepasados, sigue siendo una cuestión abierta[50]. Al menos en el terreno protestante, el *pathos* que apela al amor desinteresado ha sido indudablemente sacado de Kant. El comentario de Adrienne von

44. L. Cerfaux, *o. c.*, 69.
45. Chr. Maurer, *o. c.*, 636 ataca justamente este punto de vista.
46. H. Weinel, *o. c.*, 301 s.
47. A. Schaefer, *o. c.*, 173.
48. G. P. Wetter, *o. c.*, 133: «En la religión, la norma no es el derecho, sino el amor»; Ph. Bachmann, *o. c.*, 323; E. B. Allo, *o. c.*, 223; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments* II, 1950, 194.
49. E. B. Allo, *o. c.*, 223.
50. G. Didier, *o. c.*, 17-69 s.

Speyr, que interpreta este texto a partir de la idea de la *imitatio Jesu*[51], demuestra que por parte católica este tema puede relacionarse con diferentes contextos, concretamente del tipo místico. Más tarde habrá que volver sobre esta concepción, que goza también de cierta autoridad en la exégesis evangélica.

Ahora lo que importa ante todo es sacar las conclusiones de esta rápida ojeada, en la que nos hemos enfrentado con los nombres y las teorías de la exégesis moderna. Solamente aquí es donde se descubre de verdad, con la individualidad del apóstol, el problema del indisoluble lazo entre los hechos y la persona en la teología paulina. Pero esto significa que se presenta una diversidad, anteriormente insospechada, de posibilidades de explicación; esta diversidad multiplica las dificultades de una interpretación adecuada y demuestra que los exegetas están sometidos a las fluctuaciones de la comprensión de la historia y de sus imágenes normativas. La búsqueda de la verdad es también aquí una suerte trágica, al estar ligada a la posibilidad del error. Para hablar en concreto y sin entrar en observaciones de detalle, se puede afirmar que la exégesis moderna en su conjunto cae en el peligro del entusiasmo. Asocia la persona y la obra del apóstol bajo el ángulo de la idealidad y le atribuye unos objetivos que no tenía. Porque él no siguió ni el lema del perfeccionamiento de su libre personalidad, ni el de la ética correspondiente del bien por el bien y del amor desinteresado[52]. Está separado de aquel por la cruz de Jesús, que nos obliga a morir, y que desenmascara incluso los dones carismáticos como incompletos; y está separado de éste por el hecho de tomar en serio a ese Dios que pronuncia sobre nosotros la última palabra retribuyendo a cada uno según sus obras[53] y que sigue siendo tanto el juez como la *krisis* de nuestro bien ético[54].

Pero entonces, ¿qué hemos conseguido hasta ahora? ¿No habremos hecho quizás otra cosa más que seguir las huellas del genial e inolvidable *enfant terrible* de la crítica teológica de Tübingen, D. Fr. Strauss, que enfrentaba entre sí al supranaturalismo y al racionalismo, llevándolos así a ambos *ad absurdum*? ¿Acaso queríamos caracterizar de este mismo modo dialécticamente al nomismo y al entusiasmo como los dos compañeros y

51. A. von Speyr, *Korinther* I, Einsiedeln 1956, 259 ss.
52. Subrayado con razón por W. Meyer, *Der Briefan die Korinther* (Prophezei) I, 1947, 323.
53. Contra Wetter, *o. c.*, 156.
54. Solamente en este punto estoy de acuerdo con J. Héring, *La première epître de saint Paul aux Corinthiens*, 1949, 74.

las dos tentaciones permanentes de la exégesis evangélica de la Escritura? No me gustaría poner en entredicho la legitimidad y la necesidad de una empresa semejante. Pero el fin que buscábamos era más modesto y menos peligroso. La exégesis fija sus problemas limitando el terreno de la realidad que ella también investiga con pasión y distinguiendo la realidad histórica de las posibilidades en las que cabría pensar. En nuestro texto nos hemos enfrentado entonces con dos afirmaciones a primera vista contradictorias: el apóstol, que en otros lugares rechaza toda glorificación de sí mismo como si se tratara de una arrogancia ante Dios, defiende aquí a la vez el derecho y la necesidad de glorificarse a sí mismo; mientras que en otras partes le deja a Dios, como juez último, otorgar la retribución, aquí indica que su recompensa consiste en la manera particular con que cumple gratuitamente con su servicio. Si cada una de estas afirmaciones, en el contexto de su teología, da la impresión de una paradoja, la verdad es que se oponen entre sí y que hasta el presente no ha sido posible establecer un vínculo entre ellas. Caemos por tanto en la aporía típica con que los exegetas tropiezan en su camino: no sólo resulta difícil insertar el detalle del texto en el conjunto, sino que además se opone a ello y amenaza con paralizar nuestra comprensión del mismo.

Sólo cuando se siente esa aporía como inevitable, es cuando empieza el verdadero trabajo del exegeta, cuyo deber es respetar los matices, cuyo gozo es saber diferenciar y cuya tentación principal es nivelarlo todo en fórmulas absolutas. Sólo el coraje de plantear problemas y la conciencia de que siempre tendremos que dejar en suspenso más problemas de los que podemos resolver es lo que nos mantiene en la corriente de la vida y lo que nos permite estar cerca de nuestro texto. Porque igual que la vida nos remite a nosotros mismos de un problema a otro, también este texto pierde su carácter de interpelación si lo obligamos a entrar en el lecho de Procusto de una sistemática trazada de antemano.

A riesgo de conceder demasiado al deseo de diferenciar, me gustaría también oponerme a la tesis del paralelismo de nuestro pasaje con 2 Cor 10, 11, sostenido particularmente por A. Schlatter[55], R. Bultmann[56] y W. G. Kümmel[57]. Es cierto que en am-

55. A. Schlatter, *Paulus*, 275 ss. Desde este punto de vista moderno, la renuncia del apóstol adquiere un sentido positivo: su trabajo manual es su título de gloria ante la comunidad. R. Löwe, *o. c.*, 392 piensa también en un enfrentamiento con la comunidad.
56. *Theologisches Wörterbuch* III, 652.
57. H. Lietzmann-W. G. Kümmel, *o. c.*, 180.

bos pasajes Pablo ve su «gloria» en su renuncia a ser sustentado. Pero, como señalan las explicaciones de 2 Cor 10 ss, se trata en este caso para él de una forma de distinguirse de sus rivales. También aquí resulta fácil vincular la «gloria» del apóstol a su relación, no ya con Dios, sino con los demás hombres y a la comprensión que tiene de sí mismo, dado sobre todo que en conjunto 1 Cor 9 va dirigido contra el entusiasmo y que los versículos 1-6 proponen una comparación con los demás apóstoles. Sin embargo, me parece que no es posible reconocer en nuestro texto una polémica de este género, mientras que por otra parte asocia las palabras clave «gloria» y «recompensa»[58], de tal modo que es difícil hablar solamente de un sentimiento natural y humano del apóstol[59], negando entonces el significado propiamente teológico de la afirmación y minimizando el problema que plantea el pasaje. En todo caso, no se puede decidir nada definitivo a este propósito mientras que, como hemos hecho hasta ahora, no hayamos considerado más que el comienzo y el final de nuestro texto, sin relacionar a ambos con el centro, sumamente característico, del pasaje.

Resulta admirable la libertad con que Pablo utiliza aquí el concepto de ἀναγκή para hablar del *destino* de un modo que choca con nuestros sentimientos, influidos por la tradición eclesiástica. Pues me parece que es así, y no de otro modo, como hay que traducir ἀναγκή, aunque algunos lo discutan fundamentalmente[60] y de hecho lo rechacen casi todos los traductores[61]. De forma general se reflejan aquí de nuevo los procedimientos exegéticos que ya he caracterizado. Se interpreta en primer lugar desde el punto de vista ético, fijándose en la necesidad de predicar que proclama Pablo como unida a los deberes de su vocación[62]; luego,

58. Ya lo indicó A. Ritschl, *o. c.*, 368.

59. Así O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, 1940, 155, que compara a Pablo con los demás apóstoles.

60. A. Schaefer, *o. c.*, 174; A. Robertson-A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the first epistle of St. Paul to the Corinthians*, 2/1929, 189; Chr. Maurer, *o. c.*, 638.

61. Es verdad que Bultmann, sin más explicación, habla de la «ἀναγκή divina»: *o. c.*, 652; W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*: Beitrage z. Förd. d. christ. Theol. 12 (1908) 31, da una interpretación objetivamente pertinente hablando de la constricción por el Espíritu. Sólo K. Heim, *o. c.*, 117 s y 124, utiliza el concepto de destino sin prevención alguna y sin una reflexión más amplia.

62. A. Schaefer, *o. c.*, 174; J. Sickenberger, *o. c.*, 43; W. Bousset, *o. c.*, 116, habla de «la presión de una obligación conforme con el deber»; H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, 5/1948, 54, menciona «el deber de la

desde el punto de vista psicológico, hablando de una obligación interior [63] y recordando de manera especial el suceso de Damasco [64]; de esta llamada dirigida con tanta fuerza al perseguidor de los cristianos se deduce el carácter de excepción de su apostolado respecto al de los doce [65], o también la necesidad que él tiene de pagar una deuda de gratitud [66]. Tampoco resulta extraño ver cómo surge una interpretación edificante, que subraya en este caso «una santa obligación» [67] o la humildad profunda y casi exagerada del apóstol [68]. Finalmente, Chr. Maurer investiga el empleo de esta palabra y su paso de los LXX y del judaísmo tardío al nuevo testamento, en donde designa una situación a la que se siente uno reducido [69]. Conviene señalar que en todas estas diferentes interpretaciones no se han tenido en cuenta las aporías adonde llevaban. La diferencia entre la vocación de los doce y la de Pablo no consiste en el hecho de que aquellos hayan seguido a Jesús por su propia voluntad, sino en que no es el Resucitado el que actúa en el caso de ellos. Por lo demás, en ambos casos se pone el acento en el milagro por el que unos hombres, bajo el impulso de una llamada misteriosa, se sienten obligados a seguir a Jesús, aun cuando, en lo relativo a Pablo, este milagro aparece con colores más vivos. Esto significa al mismo tiempo que aquí se describe un acontecimiento escatológico, que no puede transformarse sin más en un hecho ético. Por tanto, hablar aquí de un deber que tuviera el apóstol por su vocación es algo absolutamente impropio. No es serio querer atribuir a Pablo una responsabilidad mayor que a los otros apóstoles, o un sentimiento del deber más desarrollado. ¿Qué criterio se podría aplicar aquí? Por tanto, no nos sirve de nada oponer a Pablo a los demás após-

predicación, impuesto por Dios»; A. Robertson-A. Plummer, *o. c.*, 189, habla también de una carga especial; R. Asting, *o. c.*, 402 y R. Löwe, *o. c.*, 392, de una obligación.

63. J. Schniewind, *o. c.*, 99, nota 3 habla de la «constricción de la palabra profética»; K. Heim, *o. c.*, 117 s, habla ciertamente del destino, pero psicologiza la «desgracia».

64. F. Godet, *o. c.*, 29; A. Schaefer, *o. c.*, 174; O. Holtzmann, *o. c.*, 537; A. Robertson-A. Plummer, *o. c.*, 189; E. B. Allo, *o. c.*, 222; L. Cerfaux, *o. c.*, 69; Grosheide, *o. c.*, 209; W. Meyer, *o. c.*, 321.

65. F. Godet, *o. c.*, 29; F. S. Gutjahr, *o. c.*, 238; A. Schlatter, *o. c.*, 276; W. Meyer, *o. c.*, 319.

66. F. S. Gutjahr, *o. c.*, 237.

67. O. Schmitz, *Die Bedeutung des Wortes bei Paulus*, 1927, 15; K. Deissner, *Das Sendungsbewusstsein der Urchristenheit*: Zeitschrift für System. Theologie (1929-1930) 787.

68. E. B. Allo, *o. c.*, 222.

69. Chr. Maurer, *o. c.*, 638.

toles. Por otra parte, las interpretaciones éticas o psicológicas tampoco se preocupan del hecho de que nuestro texto piensa en una constricción ejercida sobre Pablo desde fuera: «'Ἀναγκή está sobre mí». Puede decirse esto del destino que arrastra a uno [70], pero no de unos sentimientos que nos animan o de una obligación que tenemos que cumplir. El suceso de Damasco puede por tanto servir de ilustración, pero no le va bien a la interpretación, ya que Pablo no mira hacia atrás, hacia un acontecimiento del pasado y sus repercusiones, sino que habla de la actualidad de su servicio. En fin, no es una situación cualquiera, ni tampoco unas circunstancias difíciles, las que llaman al apóstol a su trabajo. Su misión y la obligación que está ligada a ella tienen como origen a su Señor. La exégesis dominante da únicamente la prueba de su incapacidad para comprender la fuerza de la gracia de una forma que no sea psicológica, esto es, partiendo de la experiencia. Es verdad que más de una vez se ha reconocido en la voz de los profetas del antiguo testamento [71] un paralelismo muy cercano a estas palabras de Pablo; la misión de la predicación se describe allí del mismo modo, como una suerte que no se puede esquivar, y el profeta llega incluso a discutir con Dios en virtud de su destino [72]. Si aquí la expresión «¡ay de mí!» se opone antitéticamente a «se me ha impuesto la ἀναγκή», es para recordarnos que ese «¡ay!» en el antiguo testamento y en el nuevo puede significar la fuerza personificada de la maldición divina y de la cólera escatológica con la que Dios realiza sus juicios [73]. Nunca se han sacado en serio las consecuencias de esto, debido a la repugnancia que se siente en general contra el concepto de destino [74]. Pero es preciso hacerlo, si se quiere de verdad hacer justicia a este texto. Si se habla aquí de ἀναγκή y de ¡ay! de una forma personinificada, es también para expresar que en ellos aparece la epifanía de la fuerza divina [75]. Exactamente del mismo modo puede Pablo atribuir un carácter de fuerza a la gracia, al amor, a la justicia, a la gloria o a la cólera de Dios, ya que él no quiere hablar de atributos divinos, sino de manifestaciones de aquel Dios que

70. Cf. Homero, *Ilíada* VI, 458.
71. Especialmente Am 3, 8; Jer 1, 6 s; 20, 9.
72. J. Schniewind, *o. c.*, 69 s; Moffatt, *o. c.* 121; J. Weiss, *o. c.*, 240; O. Holtzmann, *o. c.*, 537; H. D. Wendland, *o. c.*, 54; Grundmann, *Theol. Wörterbuch* I, 350; Chr. Maurer, *o. c.*, 639.
73. J. Weiss, *o. c.*, 240 remite a Os 9, 12; Ap 9, 12.
74. Ha sido J. Schniewind, *o. c.*, 69 s, el que ha ido más lejos.
75. J. Schniewind, *o. c.*, 70 habla de «una fuerza que obre interiormente».

quiere dar testimonio de su fuerza. Ἀναγκή designa aquí la fuerza de la voluntad de Dios y su exigencia radical, que se impone al hombre, le exige y lo convierte en un servidor e instrumento de sus órdenes. Esta definición muestra además claramente que el judío Pablo no puede hablar ya como el griego de ἀναγκή o como el romano de *fatum*, viendo allí la fuerza anónima del destino ciego o del azar. Si utiliza ese concepto griego, es para caracterizar a la fuerza de Dios como soberano, inexorable e inevitable. Quien le resista, la experimentará bajo la forma de una maldición que, según la concepción antigua, cae sobre el hombre como una enfermedad devoradora, penetra en él y lo destruye desde dentro. Finalmente, es característico para el cristiano y para el apóstol que él haya podido y debido ver el evangelio desde ese punto de vista. Porque la ἀναγκή, en el sentido que hemos indicado, vino sobre su vida con el evangelio. El mismo evangelio es para él esa fuerza de Dios [76] que ataca al hombre a la manera de un destino, como el mismo Pablo pudo experimentar en el camino de Damasco, y lo somete a su servicio, de modo que la existencia antigua está llamada a desaparecer y de la nueva puede decirse: «no soy yo el que vivo; es Cristo el que vive en mí» (Gál 2, 20), y «por él el mundo está crucificado para mí y yo lo estoy para el mundo» (Gál 6, 14). Según dijo Pablo hablando de sí mismo, el encuentro con el evangelio imprime «estigmas» (Gál 6, 17) [77]. Por eso mismo puede compararse con el que combate en la arena de este mundo, afirmar de sí mismo que es un espectáculo para los ángeles y para los hombres o el desecho de todos (1 Cor 4, 9 ss); puede describir sus sufrimientos y sus tormentos en un catálogo de perístasis, y en el grandioso discurso de 2 Cor 10-13 sobre la locura interpretar su apostolado a partir de la sombra del Crucificado. Para él, como para la tragedia antigua, es verdad que el destino es la medida del hombre. Pero debidamente comprendido, sólo el evangelio es destino, ya que solamente a él puede reconocerle una fuerza escatológica, esto es, determinante para el presente y para el futuro, con poder de decisión sobre la vida y sobre la muerte eterna, sobre la bienaven-

76. Cf. E. Molland, *Das paulinische Euangelion*, 1934, 48 y 53 s.

77. Cf. además J. Hempel, *Wort Gottes und Schicksal*. Festschrift A. Bertholet, 1950, 224-232. Se indica allí que en el antiguo y en el nuevo testamento, la palabra de Dios personificada se encuentra con frecuencia en lugar de «aquella que en otros contextos que encierran una concepción diferente del mundo se encuentra en la idea de *fatum*»; «la palabra de Dios forja el destino y se convierte ella misma en destino».

turanza y sobre la perdición[78]. Sin descanso y sin remilgos esa fuerza de Dios le impulsa, como a un esclavo, a través del mundo mediterráneo. Desde fuera es imposible discernir realmente si es la gracia o la maldición quien lo mueve, si es un mensajero o un poseso, si hemos de admirarle, tener compasión de él o apartarnos horrorizados de su lado.

Solamente si tenemos ante los ojos estas relaciones podremos comprender el sentido y la necesidad de aquella afirmación: «᾿Αναγκή está sobre mí». Pero ahora me parece también evidente que la profundidad y el conocimiento fundamental de sí mismo que aquí aparece excluyen toda polémica directa y toda apologética. Pablo en este pasaje no discute con los entusiastas, no se desmarca de los demás apóstoles, no se defiende de los reproches que pudieran venirle de la comunidad, sino que se da cuentas a sí mismo de la verdad de su existencia de apóstol. Y esta verdad implica que él, sellado por la llamada y por la cruz de su Señor, no puede exigir ninguna retribución. Esta le correspondería si hubiera entrado en su trabajo por propia iniciativa[79]. Pero de la ἀναγκή no es posible exigir ninguna recompensa. Ante ella no cabe más que inclinarse o rebelarse. Pablo lo expresa con la fórmula: «... si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado». Uno esperaría que siguiera más o menos de este modo: «... por eso no tengo nada que esperar en recompensa». En el texto actual, el primero y el segundo miembro de la proposición tienen como resultado una tautología[80]. Para que haya un sentido válido, es preciso que se evite también aquí el tema de la recompensa, a fin de que, como en la frase anterior, la voluntad del evangelio aparezca como el único motor del trabajo apostólico. La cuestión que viene a continuación da una impresión mucho más paradójica todavía: «¿Cuál es entonces mi recompensa?», y por una necesidad interior la respuesta tiene que parecer igualmente paradójica: «predicar el evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere el evangelio».

Para concluir tenemos que establecer ahora el sentido de esta afirmación. Según lo que hemos venido diciendo, todos los expedientes examinados anteriormente o que podrían imaginarse

78. Especialmente 2 Cor 11, 23 ss.

79. El versículo 17a suele hoy reconocerse como irreal, a partir de las objeciones de F. Chr. Baur, *o. c.*, 543 y de G. Didier, *o. c.*, 68 (cf. también J. Weiss, *o. c.*, 241).

80. H. Lietzmann, *o. c.*, 42, destruye esta tautología con su paráfrasis: «por eso estoy encargado solamente de la misión».

constituyen para nosotros algo prohibido. Es imposible que Pablo hable de una actividad suplementaria, que le dé algún derecho a merecer. Frente a la ἀναγκή eso resulta tan inconcebible como la exigencia de una recompensa. Sin embargo, no van las cosas mejor con la concepción que nos ha transmitido el siglo XIX, cuando habla de «la recompensa que constituye la conciencia del valor moral interior de una actividad» [81], o de la «conciencia real» de aquel que se entrega por entero [82]. Es verdad que esta concepción está ya presente en el judaísmo, en donde la encontramos expresada de este modo: «No seáis como los siervos que sirven al Señor con la intención de recibir una recompensa, sino como los siervos que sirven al Señor sin intención de ser recompensados» (Aboth 1, 3); o también: «Cuando hayas practicado plenamente la torá, no te envanezcas; porque con ese fin es como has sido creado» (Aboth 2, 8) [83]. Pero no es casual el que la paradoja paulina y el tema de la ἀναγκή que caracterizan a la vocación y al servicio del profeta no aparezcan en estas palabras. Lo que pasa es que la concepción moderna, al interesarse por la conciencia de sí mismo que tiene el apóstol, concede precisamente mayor importancia al factor de la acción, al hacer abstracción de la recompensa desde un punto de vista idealista y al percibir el valor de una acción buena solamente en ella misma. Esto representa por tanto una variación de la primera interpretación, de la misma manera que el nomismo es siempre una variación del entusiasmo. En fin, la conclusión del texto tampoco puede comprenderse en relación con la *imitatio Jesu* o con la exigencia de seguir su ejemplo. Pablo no ha motivado de esa forma ni su renuncia ni su gloria, aun cuando hubiera podido hacerlo fácilmente y aunque existían diferentes caminos que se lo permitían [84]. Al contrario, se sirvió precisamente del mandamien-

81. F. Ch. Baur, *o. c.*, 544; igualmente F. Godet, *o. c.*, 30; J. Weiss, *o. c.*, 240; E. B. Allo, *o. c.*, 222.

82. O. Kuss, *o. c.*, 155.

83. Chr. Maurer recuerda a Strack-Billerbeck, *o. c.* I, 1922, 561 ss, donde los rabinos tienen que transmitir gratuitamente la torá otorgada por Dios.

84. Este punto resalta con toda claridad en el artículo de Chr. Maurer. Es verdad que la interpretación de W. Meyer es totalmente imposible; llega a hablar (*o. c.*, 320) de «la prolongación de la acción salvadora de Jesús», de una «dignidad a imagen de la de Cristo» como el «verdadero cumplimiento de sí mismo del hombre», para culminar con esta frase: «Pablo ha encontrado el factor de su acción personal supererogatoria en la misma dirección santa que la libre renuncia a sí mismo de Cristo» (*ibid.*, 322). Cuando A. von Speyr, *o. c.*, 260, describe el camino en seguimiento de Jesús como el que conduce de la libertad recibida a la necesidad del amor, comprende también manifiestamente este texto de forma equivocada.

to de Jesús para defender su justo derecho para recibir el mantenimiento por parte de la comunidad (1 Cor 9, 14). Ni el modelo del Señor terreno que se rebajó a sí mismo, ni la sombra del Crucificado que se entregó voluntariamente, suprimen para él ese derecho; ni siquiera aquel *in Christo*, tan familiar por otra parte al apóstol, que motiva como ley de Cristo al amor que se convieren servidor (1 Cor 9, 21; Gál 6, 2). Si hay algo que resulta de veras sorprendente en nuestro texto es que no se diga ni una sola palabra sobre ello. El intento de resolver el problema a través de la cristología no es por consiguiente admisible. La ἀναγκή que acompaña al evangelio no resulta simplemente del camino seguido por Jesús ni permite tampoco en este caso una comparación con él.

Se advertirá que el razonamiento de nuestro texto va progresando a través de tres etapas: 1) Pablo no acepta la ayuda que le haría perder su gloria y su recompensa; 2) Pablo no actúa libremente, ya que el evangelio ejerce sobre él una costricción, algo así como un destino impuesto; 3) sin embargo, se siente feliz en su acción. La exégesis no toma absolutamente en consideración el movimiento de esta argumentación; salta rápidamente de la primera etapa a la tercera, o bien le concede únicamente a la segunda una importancia psicológica. Entonces se cierran los ojos ante el problema objetivo, que consiste en que Pablo no defiende la causa del amor desinteresado. Si fuera esto lo que había tenido ante la vista, el segundo miembro del texto sería superfluo. Y consiste igualmente en que Pablo no traza ningún imperativo categórico, al que como hijo de su siglo le habría dado un fundamento mitológico: 'Αναγκή impulsa al servicio. En ese caso el primer miembro del texto, en donde el apóstol se apoya en su título de gloria, estaría fuera de lugar. Y se perdería además de vista el contexto del conjunto del capítulo, según el cual aquel que ama puede y tiene que renunciar a sus derechos por muy legítimos que sean, si quiere realmente seguir siendo un hombre que ama y que sirve. Si se percibe todo esto con claridad, el problema fundamental de nuestro pasaje puede formularse de esta manera: ¿cómo es posible ser y continuar siendo un hombre que ama, cuando uno está obligado al servicio por el evangelio que actúa a manera del destino? ¿Es que la obligación no excluye al amor o por lo menos no le quita todo significado? Pues bien, eso es precisamente lo que Pablo niega. El no se siente sometido ni mucho menos a una fatalidad ante la cual tenga que plegarse, aunque sea a la fuerza. Su destino lo ha puesto a la vez en la obediencia y en el amor, porque con ese

destino la fuerza de la gracia ha hecho irrupción en su vida y lo ha tomado a su servicio. Su destino es el evangelio y su felicidad consiste en ser su servidor. Si así no fuera, no sería ya posible distinguir al servidor por amor del esclavo o del poseso, y el evangelio no sería reconocible como tal. Si el profeta puede seguir sufriendo y gimiendo bajo el peso de su misión, el apóstol se mantiene en el gozo y en la gratitud, y se siente feliz en su acción. Su destino es al mismo tiempo objeto de su amor. ¿Cuál es la señal distintiva de ese amor? Precisamente que ame, y por tanto que abandone su propio derecho; que no le lleve a desinteresarse, sino a comprometerse. Evidentemente Pablo no quiere ni puede renunciar a esta característica del amor. Para él sería preferible morir antes que perderla. Ella es su gloria y también su recompensa [85]. Porque ella demuestra que el esclavo del evangelio se mantiene al mismo tiempo en la libertad gloriosa de los hijos de Dios y a la vez recibe del amor su vocación de amar.

De esta manera aparece aquí el fundamento de la dialéctica que domina al pasaje siguiente. Aquel que es en el amor el servidor de todos no puede ser en la fe un señor libre de todas las cosas sino porque, con el evangelio, el amor de Dios se ha apoderado de él como un destino; y negaría el amor de Dios como fundamento de su libertad si ésta no demostrase lo que es a través del gozoso sacrificio del servidor. Pablo parece estar aquí muy cerca del estoico, que puede también decir: «Yo soy libre y amigo de Dios, a fin de que pueda obedecerle de buena gana» [86]. No obstante, entre ellos se da una diferencia muy profunda. Porque el estoico se somete a su destino por el hecho de que incluso cuando está sometido a la constricción cósmica y a los caprichos del azar, puede en el terreno espiritual esperar con confianza llegar al cumplimiento de su personalidad y a su libertad. Pero Pablo no ha glorificado la autonomía de lo espiritual, sino la fuerza del evangelio, que nos hace libres para el servicio de los demás y nos permite amar porque hemos sido amados. De este modo aporta al tema del *amor fati* una variación personal, o mejor dicho evangélica. Rindiendo una vez más mi sincero homenaje al *Genius loci*, re-

85. Esta interpretación estaba ya preparada en F. Godet, *o. c.*, 29 ss; en W. Lütgert, *o. c.*, 31 s, que subrayan el carácter facultativo de su acción como respuesta del apóstol a la necesidad divina, y más fuertemente todavía en A. Schlatter, *Paulus*, 275 s; Id., *Erläuterungen zum Neuen Testament* II. 3/1926, 79 s y en Chr. Maurer, *o. c.*, 637 s, donde se citan el amor, el gozo y el reconocimiento como elementos de esta respuesta.

86. Epicteto IV, 3 par. 9, según K. Deissner, *o. c.*, 787.

sumo todo esto con una frase de Schlatter, que fue y ha seguido siendo mi maestro, aunque hayamos estado en desacuerdo recíproco y permanente:

> Pero como el sacrificio concierne a algo que Dios nos ha dado, como posee la clara necesidad de la voluntad divina, por eso se convierte en una alegre actividad... El propio sacrificio no se lleva a cabo más que en medio de gemidos, pero se ve coronado de gozo y forma parte de nuestra felicidad. Es que el sacrificio es una acción de la gracia [87].

87. A. Schlatter, *Das Gott wohlgefällige Opfer*, Freizeiten-Verlag Velbert, o. J., 6.

5

ANALISIS CRITICO DE FLP 2, 5-11 [1]

De vez en cuando es necesario explicar con claridad, mediante un ejemplo concreto, por dónde anda la exégesis contemporánea y cuál es su orientación. Si este trabajo resulta tan fecundo y a veces tan apasionante, es porque nos hace tomar profundamente conciencia no sólo de la problemática del tema que se trata, sino también del esfuerzo exegético en general. Es evidente que los resultados en detalle, lo mismo que la comprensión de conjunto, están condicionados por el punto de vista del exegeta. Pero las posiciones fundamentales están tomadas muchas veces de una forma arbitraria y desprovista de sentido crítico. Ya nadie cree actualmente en el ideal de una conciencia sin presuposiciones. Pero al mismo tiempo que este estado ideal se ha perdido también la manera radical de plantear un problema únicamente en función de su objeto. La opinión personal tiende a sustituir a la metodología y al lector no le queda más remedio que arreglárselas a su modo con la opinión que se le presenta en cada ocasión. Es natural que este peligro ha existido siempre. Pero si toma para nosotros unas dimensiones tan inquietantes, es porque en el curso de los dos últimos siglos la orientación de la exégesis protestante se ha ido alejando cada vez más de la tradición sólida de la enseñanza de la iglesia. Si hoy las aguas corren en el sentido de una restauración, esto no es muchas veces más que la señal de que una ortodoxia muy sujeta a caución o una preocupación por la edificación absolutamente fuera de sitio hacen todavía más difícil el retorno a un vínculo auténtico con la predicación de la iglesia. Porque donde el evangelio es anunciado en su integridad, ofrece siempre una ocasión de reflexión crítica. Por ello, precisamente en el contexto actual, una postura crítica podría ser la expresión de una objetividad real y debería constituir

1. Publicado por primera vez en ZThK 47 (1950) 313-360.

un medio de resistir a la sujetividad personal. Un análisis del texto tan discutido de Flp 2, 5-11 y de la historia más reciente de su exégesis confirmará estas afirmaciones.

I

Si pensamos en las últimas publicaciones de los comentaristas alemanes de la epístola a los Filipenses, les corresponde sin duda al estudio de F. Lohmeyer [2] y a la monografía *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*[3] que publicó él mismo por aquella época el mérito de haber reconocido y planteado los problemas de esta perícopa de la forma más completa y profunda. En particular, supo condensar los conocimientos ya adquiridos antes de él —según los cuales el texto había sido redactado y estaba estructurado con sumo rigor retórico— en una tesis que afirmaba que teníamos que vérnoslas en este caso con un salmo crístico prepaulino de dos estrofas que tenían un total de seis por tres líneas; en este punto, dejando aparte las cuestiones de versificación, ha obtenido una aceptación casi unánime y ha despertado además un enorme interés por los elementos litúrgicos del nuevo testamento. Lohmeyer ha atribuido este himno a Cristo a la tradición palestina más antigua, intentando demostrar que la cristología de Pablo, la del cuarto evangelio y la de la carta a los Hebreos prolongaba y modificaba esta tradición; ha considerado que la liturgia eucarística constituía el *Sitz im Leben* del himno; finalmente, ha creído que era posible deducir la manera con que se describe a Cristo de una combinación entre las figuras veterotestamentarias de Siervo de Dios y de Hijo del hombre. Todas estas observaciones fundamentales hacían posible la renovación de la discusión sobre la evolución del cristianismo primitivo. En virtud precisamente de la importancia que atribuía a este texto, el hecho de que definiera su estilo como mítico tenía que plantear la cuestión del significado del mito para la predicación cristiana. Finalmente, al explicar la adopción del himno —lo mismo que la de la epístola a los Filipenses en general— por una situación en que estaba de actualidad el martirio, Lohmeyer no sólo se mostraba lógico con su interpretación, sino que abría además

2. E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 8.ª ed. del Comentario de Meyer, 1930.
3. Sitzungsber. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927-1928, 4.º estudio.

unas perspectivas teológicas que habrían de ejercer una profunda influencia en el campo protestante. No se puede afirmar que también estas tesis hayan alcanzado un asentimiento general. Al contrario, se han visto sometidas a la crítica más rigurosa, tal como por otro lado la merecían en gran parte. De todos modos, los trabajos de Lohmeyer han señalado un giro importante, en el sentido de que se salían de los senderos habituales y obligaban así al conjunto de los exegetas y a sus lectores ordinarios a tomar frente a esta cuestión posturas nuevas y prometedoras. Casi siempre a partir de la reforma, y recogiendo por otra parte ciertos datos de la antigua iglesia, se había interpretado esta perícopa como si pusiera en la humildad y en la abnegación, a ejemplo de Cristo, la verdadera ética cristiana; por eso, desde los reformadores hasta Schlatter[4], se relacionaba por ejemplo con el Jesús histórico la afirmación del versículo 6 sobre el Preexistente. Ni siquiera Lohmeyer ha podido librarse de la influencia de esta tradición. Solamente partiendo de allí es posible razonablemente concluir de la expresión «no consideró como una presa que arrebatar el ser igual a Dios» que ya el Preexistente, puesto ante la tentación, tuvo que escoger entre el bien y el mal y adquirió la dignidad de Kyrios por su decisión basada en un acto moral libre[5]. Solo este punto de partida permite comprender que el himno tiene que expresar la ley de la relación religiosa entre el rebajamiento y la elevación y que Dios es —o mejor dicho, realiza— la *coincidentia* de estos *opposita*[6]; en términos chocantes y de una sencillez buscada puede decirse que «la unidad del poema radica objetivamente en la ley divina: *per aspera ad astra* o, hablando a la manera de un judío, por el rebajamiento humano hacia la elevación divina»[7]. La obediencia hasta la muerte es entonces «la prueba divina de una humildad ejemplar»[8]. Después de estas citas que sería fácil multiplicar quizás resulte estraño a primera vista que el exegeta insista para concluir en la comprobación de que el himno no habla del carácter ejemplar de unos sentimientos éticos, sino al contrario del «acontecimiento concreto de un Dios que se hace hombre»[9]. Para Lohmeyer hay aquí algo más que una hoja de parra colocada sobre la desnudez de un ingenuo idealismo ético

4. A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, ²1922, 342 apoya en todo caso esta explicación.
5. Cf. *Kommentar*, 92.
6. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 48.
7. *Ibid.*, 74.
8. *Ibid.*, 42.
9. *Kommentar*, 98.

Por algo ha podido con una brutal despreocupación hacer del «como un hombre» del final del versículo 7 el equivalente de un pretendido título de Mesías Kebarnasch e igualmente comentar la expresión «tomó una forma de siervo» con estas palabras: «Es *siervo* como señal de rebajamiento humano y de elevación divina», y por tanto el Ebed-Yahvé en este doble sentido [10]. Esto no puede significar más que una cosa: el Jesús que así se identifica con el Siervo de Dios del Deuteroisaías y con el Hijo del hombre de Daniel es considerado por el himno como un ser divino bajo una forma velada, incluso durante el tiempo de su rebajamiento terreno. La interpretación del término μορφή va en este mismo sentido. Del versículo 6 puede deducirse esta consecuencia verdaderamente extraordinaria: «revestir una forma es por tanto el signo y el elemento constitutivo de la naturaleza divina» [11], lo cual presupone en primer lugar la exactitud de la traducción de la palabra griega por «forma», desplaza además el acento del genitivo determinante θεοῦ, y finalmente afirma el sentido categorial de «revestir una forma», siendo así que la construcción en genitivo quiere precisamente poner de relieve un hecho concreto. Esta es la base de una nueva tesis altamente especulativa, según la cual la forma de siervo del Jesús terreno es el fundamento sustancial de esa voluntad que no reivindicó la igualdad con Dios y que, en la voluntad ética libre de despojarse de sí mismo, no rechazó de sí ese sustrato [12]. Si es así, la forma de siervo tiene desde luego el doble significado de ser signo al propio tiempo del rebajamiento y de la elevación, en la medida en que no es más que el sustrato de esa maravillosa voluntad que caracterizaba ya el Preexistente. En otras palabras, es una forma transparente. El que se reviste de ella puede sin embargo seguir siendo la forma divina del Ebed-Yahvé y del Hijo del hombre. Esto mismo es lo que se expresa sin rodeos en la interpretación de la frase: «Se presentó en una apariencia humana»: «También aquí la palabra *en* sirve para transformar esa *apariencia humana,* que engloba todo lo que hace la existencia humana, en un velo tras el cual se oculta un misterio oscuro e imposible de definir» [13]. Parece como si aquí se estuviera jugando con conceptos especulativos, y esta conclusión tan limitada todavía puede parecer superflua para la intención directora. Pero en realidad Lohmeyer ha tropezado con un pro-

10. *Kyrios,* 36.
11. *Kommentar,* 91.
12. *Kyrios,* 35.
13. *Kommentar,* 94.

blema decisivo para todo el himno, que se esfuerza en resolver a su manera. En efecto, está claro para él que el himno utiliza el esquema de un mito que describe el destino de un ser divino como un camino que recorre las tres etapas diferentes de la preexistencia, de la encarnación y de la elevación. El himno plantea entonces a los exegetas el problema de la continuidad de este ser divino a través de las diferentes etapas. Si es verdad que la inteligencia aguda de un problema existente es más importante para la investigación que una solución limitada siempre por el punto de vista personal del exegeta, Lohmeyer merece los mayores elogios. La brutalidad con que introduce al Siervo de Dios y al Hijo del hombre no solamente en el horizonte, sino incluso en el texto, se explica por el hecho de que reconoce que se trata aquí bajo forma mítica de las «metamorfosis» de una criatura divina, y que desea mantener la continuidad de ese ser divino a través de todas las etapas de su camino. Si la forma es «signo y elemento constitutivo» de un ser divino —¡una combinación tan extraña contiene ya *in nuce* el problema y su solución!—, subsiste a través de todas las fases un elemento permanente, esto es, esa voluntad divina que rechaza también la forma terrena y que, cuando la elevación, adquiere en lugar de la gloria latente del Preexistente la gloria plena del Kyrios. ¿Adónde nos lleva todo esto? Lohmeyer puede ahora tomar sus distancias frente a la doctrina de las dos naturalezas de la antigua iglesia, que causaba siempre dificultades insuperables en la interpretación de la perícopa [14]. El sentido de su comprobación es que no hay nada que ligue las esferas de lo divino y de lo humano, nada «que se mantenga de manera sustancial», y que la kénosis es aquí, «a pesar e incluso debido al relato mítico, un concepto puramente ético», esto es, que designa solamente el abandono pleno, el sacrificio integral de sí mismo [15]. Sin embargo, Lohmeyer mantiene que el Cristo rebajado fue también una revelación de Dios, separándose así una vez más de las huellas habituales del idealismo ético, que solamente ve aquí descrito el modelo de los sentimientos cristianos. Por eso mismo habla de la objetividad de un acontecimiento divino-humano o cósmico. Sus conocimientos de la historia de las religiones le permiten trascender las categorías del pensamiento ético. No se trata en nuestro himno del individuo piadoso, ni siquiera de la comunidad cristiana, sino de un acontecimiento de la revelación

14. Pensemos en los combates en torno a la kénosis; cf. Loofs, en R. Enayol X, 246 ss.
15. *Kyrios*, 34 s.

que atañe al mundo entero. Dios y el mundo son las potencias que determinan el desarrollo del salmo. Por eso no se trata para nada de los creyentes. El «principio de la fe» no se expresa más que en la existencia terrena de la forma divina, más que «bajo el aspecto de su determinación metafísica», y por tanto solamente bajo la forma literaria del mito, que es «el fruto limpio y maduro de toda metafísica de la fe» [16]. La segunda estrofa indica claramente que no se trata únicamente de sentimientos éticos apropiados, sino de una victoria sobre el mundo, de la eliminación «de las oposiciones al cumplimiento escatológico querido por Dios». Cristo ha preparado ese camino; por eso es el jefe y el modelo de los creyentes [17] y, para Pablo, que recoge este himno, es además el ejemplo del martirio, en donde la fe se muestra como victoriosa del mundo [18]. De este modo la interpretación cierra su círculo. Lohmeyer ha sacado de la tradición ese punto de vista que toma a Cristo como modelo, pero al mismo tiempo la ha liberado de los vínculos de un pensamiento ético y tiene entonces la posibilidad de hablar de una revelación universal. Ha rechazado como inútiles para la interpretación las categorías con las que la dogmática de la antigua iglesia consideraba nuestro texto, y sin embargo ha mantenido la divinidad de Cristo durante su vida terrena. Ha reconocido el esquema mítico en el que se insertan las ideas particulares del texto, pero no ha querido ver en el mito más que una manera de proclamar la fe. Ha vuelto a relacionar mediante una poderosa dialéctica elementos muy dispares. Todo esto da a sus trabajos un interés incomparable, aun cuando se rechacen sus conclusiones particulares. Es verdad que ha tenido que pagar por ello un elevado precio. Podemos también aquí prescindir de las violencias hechas al texto que ya hemos señalado. La terminología utilizada y la especulación que se va abriendo paso exigen mayor reflexión y deberían ser el objeto de un estudio más profundo. No obstante, hay dos puntos teológicamente inadmisibles: se habrá visto que en esta interpretación la soteriología se disuelve en cosmología y en metafísica. El propio Lohmeyer lo ha reconocido al empeñarse en identificar aquí a la cosmología con la soteriología [19]. Declara que «los creyentes tienen que imitar el ejemplo de Cristo. No se trata aquí de cómo es posible a cada uno esta imitación; o más exactamente,

16. *Ibid.*, 88 s.
17. *Ibid.*, 85.
18. *Kommentar*, 98.
19. *Kyrios*, 75.

la posibilidad objetiva que se contiene en este acontecimiento que ocurre entre el cielo y la tierra es aquí la única posibilidad. El salmo no conoce todavía el problema de una posibilidad subjetiva... Basta que se plantee un modelo eterno; les corresponde ahora a los hombres cumplir lo único necesario» [20]. Sin embargo, desde el punto de vista cristiano será preciso afirmar que un acontecimiento entre el cielo y la tierra, erigido como modelo eterno, no nos da nunca la posibilidad de realizar lo único necesario. Es posible precisar más lo que el propio Lohmeyer entiende por estas afirmaciones: en este acontecimiento entre el cielo y la tierra «se hace perceptible la ley según la cual el rebajamiento y la elevación están indisolublemente asociados. Someter a prueba la obediencia a esta ley en el sufrimiento y en el testimonio personal es lo que constituye el sentido ético de este acontecimiento cósmico» [21]. ¿Qué puede significar todo esto sino que Cristo es concebido como el representante de una norma válida para todos y que en consecuencia el texto debe concebirse como «el primer paso de una cristología orientada hacia el concepto de Logos» [22]? Esta norma es más que un sentimiento, trasciende la esfera de lo humano y puede revelarse objetivamente en un acontecimiento. Obliga al hombre y al mismo tiempo constituye una acción moral. Es lógico que esta concepción no tiene nada que ver con la cristología de la cristiandad primitiva, entre otras cosas porque no guarda ninguna relación con la escatología de este período. Finalmente, Lohmeyer vuelve a concluir su trabajo en el sentido del idealismo ético, un idealismo de un género muy personal y sublimizado, al que han contribuido tanto la intuición y la ciencia del historiador como la filosofía moderna.

La exégesis de K. Barth [23] se opone muy vigorosamente a la de Lohmeyer, de forma que es preciso caracterizarla en relación con ella. Empieza con esta frase polémica: «No es remitiendo al ejemplo de Cristo como Pablo quiere confirmar lo que ha dicho en los versículos 1-4» [24]. Los lectores se ven invitados más bien al lugar, al orden y a la realidad de la gracia que se revela eternamente en Cristo. De este modo se recoge la interpretación del versículo 5 establecida por Hofmann y presentada de una forma detallada e impresionante por J. Kögel [25], según la cual en el se-

20. *Ibid.*, 85.
21. *Kommentar*, 98.
22. *Kyrios*, 75.
23. K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, 1928, 53-62.
24. *Ibid.*, 53.
25. J. Kögel, *Christus der Herr*: Beitr.z.Förd.christl.Theol. (1908) cuaderno 2, 10 ss.

gundo miembro de la frase no es ἐφρονήθη o ἦν, sino φρονεῖτε o φρονεῖν δεῖ lo que debe completarse como predicado; y ἐν Χριστῷ tiene que comprenderse no paradigmáticamente, sino como la fórmula técnica tan frecuente en Pablo, con el sentido de «en el terreno de Cristo». El tema del modelo no puede deducirse entonces del versículo 5. Tampoco carece de importancia el que φρονεῖν se traduzca, acertadamente sin duda, por «tened los sentimientos». Esto no significa una convicción, sino una orientación. El término de μορφή debe designar en primer lugar la apariencia, y luego la «perceptibilidad directa e inmediata». No acaba de verse bien si Barth desea establecer al mismo tiempo el que Cristo podía tener la certeza de su igualdad con Dios, como deduce luego en todo caso del versículo 6. Semejante certeza le permite al Preexistente despojarse de su forma divina en cuanto apariencia, sin abandonar por ello su igualdad con Dios. Y este «salto al abismo» será realizado de nuevo por él en dos ocasiones: cuando, una vez hecho hombre, y por obediencia, renuncie también al apogeo de la humanidad y sacrifique finalmente su propia vida. En esta exégesis, por tanto, se pone todo el acento en el tema de la encarnación. Y en consecuencia la polémica de Barth no se dirige solamente contra la afirmación constante del liberalismo, según el cual la *humanitas Jesu* fue una transparencia de la gloria divina, sino que protesta además contra la afirmación de que el versículo 9 empieza una nueva fase y ni siquiera acepta que se trate allí de la retribución por la obediencia terrena. Como no se trata de revestirse de nuevo de la apariencia divina, los antiguos pintores hicieron bien en dejarle sus cicatrices al Cristo elevado a la gloria. El διό del versículo 9 lo único que hace es subrayar la otra cara de lo que había sido descrito anteriormente: el que se ha rebajado es el mismo que ha sido elevado en gloria, y en cuanto tal es el Señor de todos. Esto no es tampoco una evidencia ética. «Sólo la resurrección hace aquí posible el que se le reconozca» [26], viendo en él «al Señor del reino de la gracia sobre la tierra» [27] y sintiéndonos afectados por ello. La homogeneidad de esta interpretación es evidente y resulta igualmente claro que no se deja aquí ningún resquicio al idealismo ético; la dogmática eclesiástica ha apadrinado por tanto esta exégesis. Es verdad que el saber si se ha interpretado el texto debidamente es una cuestión distinta. Es preciso calificar ya de altamente problemática la definición del término μορφή por perceptibilidad, que le permite a Barth se-

26. K. Barth, *o. c.*, 61.
27. *Ibid.*, 62.

parar la forma de Dios del estado de igualdad con Dios, hablar del incógnito de aquel que se ha hecho hombre, subrayar toda la seriedad del rebajamiento y mantener a pesar de ello la divinidad de Cristo. Comprender la resurrección como fuente del reconocimiento del señorío de Cristo constituye ya un problema por sí mismo, pero mucho más aún el hablar de resurrección cuando en el texto se trata solamente de elevación. Es ciertamente falso negar, a pesar del nuevo párrafo claramente marcado y del cambio de sujeto, que en el versículo 9 comienza una frase nueva. Además, como estableció Lohmeyer, tampoco es legítimo introducir en el himno a los creyentes o a la comunidad. Esto significa al mismo tiempo que no se puede hablar del reino de la gracia en la tierra (versículo 10), como si se tratara de algo lógico. Todos estos puntos están vinculados al hecho de que Barth no reconoce el esquema mítico del himno. Por eso, para él, el drama del camino seguido por el Salvador y de sus diferentes etapas se presenta como el desarrollo de una paradoja que hay que comprender dialécticamente: Cristo es Dios y hombre a la vez, y lo es precisamente en su «humildad». Esta paradoja conduce necesariamente a la cuestión del reconocimiento de Cristo y del nombre de quienes lo reconocen. Barth responde que solamente el milagro divino de la resurrección conduce a este reconocimiento de Cristo y de quienes lo reconocen. Este milagro corresponde a otro: el de la identidad de Dios y del hombre en Cristo. Desgraciadamente, en el himno no se trata para nada ni del problema del reconocimiento ni del de la resurrección.

En el manual de Lietzmann es M. Dibelius el que ha estudiado la carta a los Filipenses. Entre la segunda edición que apareció en 1925 y la tercera de 1937 se nota un sorprendente desnivel que refleja sin duda alguna la influencia de los trabajos de Lohmeyer. En la segunda edición, la acumulación de temas míticos se demostraba con ayuda de numerosos paralelos helenísticos; de allí se sacaba la consecuencia de que en nuestro texto había sido modificado un mito de descenso a los infiernos en un sentido cristológico. Por μορφὴ θεοῦ o δοῦλον hay que comprender entonces sencillamente la manera de existir celestial o terrena. Pablo, a quien se le atribuye este pasaje —reconociéndole un estilo retórico— se muestra aquí «conservador de una antigua herencia». Para él, el esquema mítico no es seguramente más que un «revestimiento» de la preocupación ética expresada en el versículo 8: en la medida en que el rebajamiento de Cristo se describe aquí como un acto de libre obediencia, queda moralizado el mito. Según el destino de Cristo, el cristiano puede ahora reconocer que son la humildad

y la abnegación voluntaria, y no la afirmación de sí mismo y la voluntad personal, los que conducen a la gloria divina. Por tanto, aquí se renuncia radicalmente [28] a buscar en la presentación mítica un significado que siga siendo válido para hoy; no se trata más que de una versión, condicionada por la historia contemporánea, del tema de la renuncia a sí mismo expresada en el versículo 8. La verdad es que los versículos 9 ss no son entonces necesarios para nada. Fundamentalmente, el conjunto del pasaje no es más que un *excursus* y es preciso comprender su conclusión en el sentido de que el apóstol subraya su exigencia presentando la promesa celestial. No es solamente Dibelius el que mantiene esta opinión. También para W. Lueken, «el conjunto no es propiamente hablando más que un elemento accesorio..., que tiene la finalidad de exponer la humildad ejemplar de Cristo» [29]. Con mayor prudencia, P. Ewald, en el Comentario de Zahn [30], demostraba también una concepción emparentada con ésta, al descubrir en los versículos 9-11 «una especie de digresión» que el apóstol habría introducido «involuntariamente» [31], ya que «hay allí de hecho, al mismo tiempo, un elemento estimulante para los lectores, que tienen que acordarse de que los sentimientos de renuncia que se les exigen..., no se les imponen sin que se les ofrezca la perspectiva de una compensación concedida por Dios». Como vemos, incluso en el campo positivo, Ewald no se siente desconcertado por las prevenciones de Kögel a propósito de una ética del sentimiento y nosotros no sabemos qué hacer con su frase tan atrevida y tan cargada de consecuencias: «La conclusión nos muestra por fin claramente cuál es la finalidad a la que quiere llegar el apóstol, estableciendo de este modo el pensamiento que oculta en su corazón» [32].

En esta exégesis demasiado anodina irrumpió el análisis de Lohmeyer y complicó radicalmente la situación, como lo demuestra la tercera edición de Dibelius. Se admite la existencia anterior de un himno, aunque siga considerándose verosímil la redacción hecha por Pablo y se mantenga el desacuerdo a propósito de la métrica. Por tanto, hay que tener en cuenta la autonomía original del pasaje, que tiene paralelos en 1 Pe 2, 21-25 y 3, 18 ss [33]. De aquí se deduce con certeza que las afirmaciones sobre

28. *O. c.*, 60-63.
29. W. Lueken, *Die Schriften des N T* II, [3]1917, 390.
30. P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, [3]1917, 112.
31. *Ibid.*, 126.
32. J. Kögel, *o. c.*, 15.
33. *O. c.*, 72 s.

la elevación no guardan ninguna relación con la parénesis y representan un «suplemento» [34] en el contexto, tal como se nos presenta. Así pues, hemos de comprender el himno a partir de él mismo, cuando nos preguntamos por su sentido original. Y aquí Dibelius choca manifiestamente con un dilema. Si en la conclusión no hay ninguna relación con la parénesis, tampoco es posible colocar entonces el conjunto bajo el tema del modelo ético. Mas, por otra parte, la obra de la salvación tampoco aparece en primer plano, como es habitual en Pablo, lo cual exigiría una relación con los creyentes o con la comunidad y debería tocar el problema del pecado [35]. ¿Habrá entonces una tercera posibilidad, que dé cuenta del conjunto del texto? Si no me engaño, Dibelius no ha encontrado una verdadera respuesta a esta pregunta. Porque la solución que propone no merece este nombre. Se expresa desde el comienzo [36] bajo la forma de una cuestión, sorprendente para el lector: ¿es una terminología técnica la que aquí se emplea, que reclamaría una interpretación de un rigor y de una precisión adecuada, o bien se expresa el conjunto bajo una forma poética, que permite a la exégesis admitir una tendencia a una diversidad de imágenes y a una presentación llena de colorido? Pero esta alternativa no solamente resulta poco afortunada, sino sencillamente imposible, sobre todo cuando se pone además el acento en la antítesis «científico» o «litúrgico-hímnico, expresado por tanto con la libertad del poeta». Esto es subordinar u oponer entre sí unas categorías que no tienen nada en común. La liturgia y la poesía están en planos completamente distintos y el vocabulario científico pertenece además a otro terreno. El patrimonio litúrgico de la cristiandad primitiva que se nos ha conservado no se caracteriza ni por una diversidad de imágenes ni por descripciones llenas de colorido, sino más bien por una extraordinaria densidad de pensamiento y por el empleo de temas absolutamente determinados. Por tanto, podemos a primera vista esperar una terminología técnica. Pero es una petición de principio ver su origen precisamente en un vocabulario filosófico, que resulta mucho menos apto que los demás para la expresión litúrgica. Ateniéndose a este criterio, Dibelius llega naturalmente a un resultado negativo en los detalles, y puede formular su conclusión de esta manera: «El estilo solemne demuestra que este pasaje no es dogmático, sino que tiene el carácter de un himno

34. *Ibid.*, 80, 82.
35. *Ibid.*, 80.
36. *Ibid.*, 73.

poético»[37]. ¿Es posible que el estilo ofrezca semejante demostración? ¿Es que quiere discutirse el carácter dogmático del coral antiguo o el estilo hímnico de las primeras confesiones cristianas? Este método no puede conducir más que al fracaso y es esto lo que le ocurre a Dibelius, hasta el punto de desconcertar realmente a los admiradores de este exegeta. No se queda más que con unos cuantos fragmentos del conjunto. Ni se ve con claridad si hay que identificar o distinguir la forma divina y la igualdad con Dios, si hay que hablar en el versículo 6 de *res rapta* o de *res rapienda*, si ha sido abandonada por completo la forma divina o si permanece velada bajo la forma de siervo, ni cuál es la relación entre la gloria del Kyrios y la del Preexistente. Si en la conclusión falta la orientación parenética de la primera parte, a ésta le falta la relación rigurosa con la obra de la salvación, que es posible encontrar en la conclusión. Dibelius tiene incluso que batirse en retirada en su terreno más personal: ahora ya no discute el modo mítico de la exposición. Y hasta deja de ser esencial la definición teológica del modo de ser de Cristo[38]. No considera más que como «no imposible»[39] el que el mito del hombre original forme el esquema del himno. Y sólo unos cuantos temas aislados pueden citarse para caracterizar el conjunto: la paradoja del renunciamiento humilde, la realidad de la encarnación, el rebajamiento y la obediencia hasta la muerte, la gloria nueva del Señor adorado cultualmente por el cosmos entero. Todos estos elementos están unidos por la alabanza litúrgica. No obstante, todavía se sacan finalmente del texto unas cuantas «indicaciones» para hacer posible una comprensión global del mismo. Se trata de la paradoja del acontecimiento de la salvación, que se identifica entonces con el de la vida de Cristo y que se designa como «sello de la vida del cristiano»[40]. Su sentido se indica con la fórmula «inversión de los valores reconocidos»: ya no es la reivindicación y la indocilidad, sino la renuncia y la humildad, las que constituyen el camino por donde Cristo llega a la elevación y por el que también el cristiano es vencedor del mundo. Se percibe aquí de nuevo el tema clave del idealismo ético. Pero no se deduce solamente del versículo 8, cuya posición excepcional se pone expresamente en discusión en la tercera edición[41]. Lohmeyer ha

37. *Ibid.*, 80.
38. *Ibid.*, 81.
39. *Ibid.*, 80
40. *Ibid.*, 82
41. *Ibid.*, 78.

convencido a Dibelius de que este versículo no es una corrección, sino un elemento constitutivo de la presentación mítica y lo ha incitado igualmente a tomar en consideración la «decisión moral» del Preexistente [42]. Lo mismo que en Lohmeyer, el rebajamiento y la elevación tienen que estar entonces estrechamente vinculados entre sí. Por eso puede hablarse ahora de la paradoja del acontecimiento de la salvación. La verdad es que sólo unas vagas indicaciones nos autorizan para ello: basándose en el «haciéndose obediente», en el hecho de que Dios se convierte en sujeto en el versículo 9, en la cláusula final del versículo 11, se puede deducir que el rebajamiento voluntario de Cristo ratifica la voluntad salvífica de Dios [43]. De este modo queda sumariamente unificado lo que parecía inconciliable a primera vista. Pero Dibelius es demasiado positivo para utilizar la dialéctica especulativa de Lohmeyer. Por eso sigue siendo perceptible en él la disparidad de los elementos, mientras que Lohmeyer logra amalgamarlos de una forma bastante extraña. Y quizás sea éste el mejor servicio que ha hecho esta exégesis: permitir que se reconozca la aporía por donde se ha extraviado la interpretación de Lohmeyer.

La encontramos igualmente en la exégesis de W. Michaelis [44]. Como Dibelius, reconoce la presencia de un himno y deja en suspenso la cuestión de su redacción por Pablo. La introducción en el texto de los temas del Siervo de Dios y del Hijo del hombre, así como la relación con el pensamiento del martirio, son puntos que se rechazan válidamente y con energía. Ha sido ciertamente Lohmeyer el que ha inspirado la comprobación tan decisivamente importante de que no se trata directamente en ninguna parte de la obra salvadora de Cristo. Estos versículos no son una «transparencia» más que en la medida en que los iluminan otras implicaciones más alejadas. Sin embargo, dentro del marco del himno, tendrían «como sentido único poner de relieve una idea con una parcialidad voluntariamente buscada: la obediencia de Cristo ante la voluntad del Padre» [45]. La exégesis de detalle intenta confirmar este punto de vista acumulando los argumentos. Tiene que afirmarse la posibilidad de la tentación del Preexistente, prescindiendo de la cuestión de su realidad. Los versículos 6-7 sirven para caracterizar la alternativa en cuestión. El versículo 7b está claramente separado de 7a. «Tomó una forma de siervo» no de-

42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, 82.
44. W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1935, 34 ss.
45. *Ibid.*, 39.

signa aún la encarnación, de la que no se hablará hasta el 7b, sino solamente la obediencia de Cristo. Semejante afirmación, ampliamente sometida a caución, sólo es posible gracias a una definición previa del término μορφή, que no designa ni la forma en cuanto apariencia exterior, ni la naturaleza, sino el elemento constitutivo, la especificidad[46]. Puede hablarse entonces de «actitud». Pero de este modo puede quedar preservada la identidad de Cristo a través de las diferentes fases del camino del Salvador, lo cual resulta también importante para Michaelis. Este supuesto significado de μορφή permite suavizar la antítesis entre «forma» divina y «forma» de siervo. No se excluyen mutuamente, una vez que se establece que la dirección de la voluntad sigue siendo la misma en el Preexistente y en el Rebajado. Lo mismo que el Cristo celestial era ya entonces obediente, tampoco el Cristo encarnado ha tenido que abandonar la forma divina. No es realmente él mismo el que ha sido afectado por una modificación, sino que se ha transformado la situación en que se encuentra. El rebajamiento no le da más que la «ocasión» de ofrecer una prueba particular de su obediencia. Esto es lo que dicen los versículos 7b-8: subrayan que este rebajamiento no se produce en relación con los demás hombres, sino en relación con Dios, y que de esta manera se cumple también la voluntad de Dios. Si nos atenemos al propio texto, no se encuentra realmente nada de esto. Pero si uno no vacila en sacar de aquí una comprensión mitológica de la relación del Preexistente con el Padre, en dejar que caiga todo lo que ha establecido sobre este punto la investigación crítica, también podrá intentar comprender la primera parte del himno completamente a partir del tema de la relación entre Cristo y el Padre. Esta concepción está perfectamente de acuerdo con la idea de que la segunda parte tiene que presentar la recompensa divina de la obediencia. Porque también Michaelis se une a la opinión de que aquí no se trata de la obra de salvación en sentido propio. La elevación, se afirma, no tiene que tener significado más que para el propio Cristo. Naturalmente no es posible saber en definitiva cuál es el tema constitutivo del himno ni por qué razón ha sido introducido en la epístola. «Por su inclinación al estilo litúrgico —se nos dice— el apóstol se ha visto impulsado a extenderse ampliamente», a componer «un excursus hímnico y doxológico» que es preciso considerar como «un ejemplo de producción intemporal»[47]. Estas afirmaciones no ceden precisamente en honor

46. *Ibid.*, 35.
47. *Ibid.*, 44.

de Pablo y, más que tomarlas en serio, deberíamos mirarlas como un signo de embarazo. El propio Michaelis no se siente a gusto en esta solución. Por eso intenta restablecer el equilibrio con el contexto de la manera siguiente: los versículos 1-5 invitarían a querer el bien de los demás; luego se indicaría que Cristo no tuvo ninguna pretensión en favor de sí mismo. Según la exégesis precedente, esta solución es lógica. Pero no se trata indudablemente más que de la adopción de la antigua doctrina del modelo ético.

Aquí es donde desemboca también la interpretación de Karl Staab en su comentario al nuevo testamento de Regensburg[48] y, a pesar de cierto énfasis de predicador, la de G. Heinzelmann en el N T Deutsch [49], del que conviene citar algunas frases como ejemplo para no imitar: el himno es «una indicación sobre los sentimientos de Cristo», al que dibuja «como el modelo de toda actitud de voluntad verdaderamente humilde, que se rebaja por amor ante los demás. Aquí la fe y la vida se funden en una unidad indisociable. El milagro insondable de la encarnación de Jesucristo hace brillar ante nuestros ojos algo que todos podemos comprender y que todos necesitamos: una humilde disponibilidad para el servicio. Eso que es en apariencia lo más sencillo y lo más fácil de comprender, ofrecerse a sí mismo en sacrificio, es precisamente lo que expresa los impulsos más profundos de la divinidad: así es como pensaba y actuaba el Cristo eterno. El camino de Cristo lo ha hecho descender de la grandeza divina al rebajamiento humano, y en su existencia humana a una actitud de humildad y de reserva, hasta el fracaso total...». Sólo su imprecisión y su carácter edificante distinguen esta formulación de la explicación típicamente liberal que daba por ejemplo Hermann von Soden a la comunidad con una sobria dignidad[50]. Sin embargo, en esta ocasión hay que preguntarse simplemente para qué puede servir esta interpretación. Una iglesia atenta al evangelio no puede absolutamente aceptarla sin renunciar a sí misma. Y aunque guardara silencio, debería tener por lo menos la decencia de poner sordina a la oposición que se despierta de nuevo frente a la investigación crítica, ya que en esas condiciones semejantes oposición no puede tener más que un efecto cómico.

48. K. Staab, *Die Gefangenschaftsbriefe*, (tomo 7), 1950, 146 ss.
49. G. Heinzelmann, *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, ^{4}1949, 91.
50. H. von Soden, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper*, ^{2}1906, 40 s.

La última publicación relativa a nuestro pasaje que conozco[51] es el estudio de A. Ehrhardt, *Ein antikes Herrscherideal*[52]. Ehrhardt deplora en primer lugar «la ausencia cierta de prudencia crítica» que se ha ido intensificando recientemente y que ha admitido la penetración en las epístolas del nuevo testamento de pasajes de himnos y de símbolos cristianos muy antiguos. Este juicio tan sumario no reconoce el valor del análisis de Lohmeyer, particularmente escrupuloso y convincente en este punto; además, desconoce que el problema del patrimonio litúrgico de la cristiandad primitiva ha abierto a la ciencia del nuevo testamento un camino de investigación realmente fecundo. Luego Ehrhardt establece una comparación con la terminología y las ideas del pasaje de Plutarco, *Moral.* 330d, en donde se dice de Alejandro que su intención no era la de someter y saquear el Asia, como si viera en ella un botín o una oportunidad imprevista, sino que se sentía llamado, en cuanto portador del único Logos universal, a iluminar a todos los hombres con la luz de la ley divina y a organizar en todo el mundo la *politeia*; lo malo es que el Dios que lo había enviado desde arriba lo reclamó demasiado pronto para que pudiera llevar a la tierra entera el sol de justicia. Ehrhardt demuestra acertadamente cómo en semejantes afirmaciones se reúnen la herencia del estoicismo cínico, las imágenes del mito de Hércules y la ideología de César salvador del mundo. No obstante, cuando quiere hacer depender a Pablo y a Plutarco de una tradición común, basándose en el paralelismo o mejor dicho en la antítesis de sus afirmaciones, concede demasiada importancia a los puntos de contacto de los textos. Estos se limitan al empleo del giro proverbial «no como una presa» —ni siquiera en este caso es precisa la correspondencia— y de una representación mítica de un enviado divino, salvador del mundo, imagen demasiado común para poder ser utilizada sin más ni más por la crítica de las fuentes. Por eso Ehrhardt no puede defender seriamente su tesis más que aceptando la opinión que sigue siendo todavía tan frecuente[53], según la cual la cristología del nuevo testamento ha sido definida por antítesis con las fórmulas y los temas del culto a César, e

51. Desgraciadamente no he podido procurarme el artículo de J. Héring, *Kyrios Anthropos*: RHPR (1934) ni el libro de K. Bornhäuser, *Jesus Imperator Mundi*, 1938.

52. EvTh 1-2 (1948-1949) 101-110.

53. W. L. Knox, *The «Divine Hero» christology in the new testament:* Harv.Theol.Rev. (1948) 229-249, se sitúa en esta misma dirección y comprende desde aquí a Flp 2, 6 ss, a propósito del cual cita también el pasaje de Plutarco (p. 237).

intentando corroborar esta opinión a partir de nuestro pasaje. Entretanto G. Bornkamm ha demostrado recientemente con acierto hasta qué punto resulta incierta y peligrosa esta hipótesis [54]. Por lo demás, E. Haupt [55] se había fijado ya en el pasaje de Plutarco y O. Holtzmann [56] en el mito de Hércules.

La problemática del texto, como la de su estudio exegético en el campo crítico y positivo, ha quedado suficientemente clara en el resumen, necesariamente sumario, que ha precedido, de forma que parece plenamente justificado un intento de renovación de la interpretación. Este ensayo deberá partir de los detalles del texto, aun cuando Dibelius nos haya puesto en guardia contra un juicio sobre el himno que se basase en los detalles y no en la estructura del conjunto [57].

II

Entre los diversos puntos neurálgicos de la perícopa es preciso citar en particular el empleo del término μορφή, cuya interpretación no solamente admite sentidos diferentes y opuestos entre sí, sino que posee además una importancia casi decisiva para su comprensión global. A pesar de las veces que los autores se han ocupado de este tema, no se han dado cuenta casi nunca de lo que constituía la fuente de la discusión que tenía aquí su origen. No se ha visto ni mucho menos con claridad y suficiencia el alcance de un hecho indiscutible: el nuevo testamento tiene que ser estudiado como un documento de la época helenística. La conceptualidad de esta época se sitúa en un sistema de coordenadas, en cuanto a su visión del mundo, que resulta muy distinto, por ejemplo, del sistema del helenismo clásico. La terminología antropológica, en concreto, demuestra claramente que entre estas dos épocas se da un cambio de estructura en la imagen del mundo. Con el final de la *polis* el *cosmos* ha dejado de ser lo que su nombre indicaba originalmente: el *caos*, que antaño se mantenía como una amenaza en las fronteras del mundo ordenado, ha irrumpido en el *cosmos* y lo ha transformado en un campo de batalla. Todo está ahora implicado en el conflicto de las potencias; la tierra no

54. G. Bornkamm, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*: ZThK (1950) 215 ss.
55. E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, [7]1902, 73.
56. O. Holtzmann, *Das NT... übersetzt und erklärt*, [2]1926, 685.
57. M. Dibelius, *o. c.*, 73.

es ya la materia que el *logos* limita y modela. Donde todavía se conocía este ideal, como en el pasaje de Plutarco anteriormente citado, se sufre al mismo tiempo por su no-realización y se sueña con ella. Ese es el motivo de que muchos se abran a los misterios. El mundo no tiene ya a su alcance la salvación, sino que está sometido a la *ananké*, y sólo aquel que lo libere de la *ananké* podrá traerle la salvación. Pero si la antítesis entre la forma y la materia no tiene ya la fuerza suficiente para definir una comprensión de la existencia, hay un término, cuyo sentido dependía de esa antítesis, que se queda ahora vacío de significado o que, en todo caso, es capaz de recibir uno nuevo. Es exactamente lo que ha ocurrido con μορφή. Sobre las bases del helenismo clásico es perfectamente comprensible que se vuelva siempre a interpretar este término en el sentido de la forma o de la manera de aparecer; pero este significado no corresponde ni mucho menos a su orientación helenística característica. Es verdad que el artículo de Behm en el *ThWNT*[58] señala cuán poco ha sido reconocido este hecho. La investigación del material y su examen crítico se realizan aquí con un esmero extraordinario hasta las fronteras del helenismo; Behm trata también a fondo de los LXX, pero luego se interrumpe bruscamente para volverse sobre la expresión μορφὴ θεοῦ y comprobar esencialmente la crítica creciente del judaísmo y del helenismo frente al antropomorfismo. Resulta sorprendente ver cómo se aducen en apoyo de esta tesis un número tan pequeño de ejemplos de la época helenística, cuyo interés es indiscutiblemente del más alto grado. No se hace más que citarlos, aun cuando se salen totalmente de la continuidad del desarrollo presentado anteriormente y sería conveniente por tanto encontrarles una explicación. ¿Cómo es posible que μεταμορφοῦσθαι designe ahora el cambio no solamente de la apariencia y de la forma, sino de la esencia, y signifique entonces por ejemplo la divinización? ¿Cómo es que entran en competencia μορφή y δόξα, cómo puede pedirse en la magia por la epifanía de la μορφή divina como potencia de Dios y cómo la unión con ella crea la ἰσόθεος φύσις? La explicación podría haberse dado fácilmente. Donde, para dar un sentido a la existencia, el ὁρισμός distingue y debe distinguir no ya lo organizado de lo informe, sino de manera dualista el material terreno de la naturaleza luminosa, lo típico sustituye a lo individual. Si anteriormente la esencia se captaba a partir de lo específico, de la forma, ahora se capta a partir de la sustancia, en cuanto que es portadora de una energía que se define en cada ocasión. Los

58. *Theologisches Wörterbuch* IV, 750 ss.

conceptos que antaño caracterizaban a la esencia siguen manteniéndose todavía para designarla; pero ahora se la ve en otra perspectiva y Behm no lo ha sabido ver con claridad. Behm comprueba con acentos triunfales que en ninguna parte de la filosofía popular μορφή tiene el sentido de οὐσία o de φύσις. Pero esta polémica se hunde en el vacío. Porque, lo que no es ya válido para la filosofía popular, el mismo Behm lo ha establecido para el terreno de la magia o quizás de los *Hermetica*, esto es, para la lengua del helenismo religioso: μορφή ya no significa aquí lo individual como un todo que tiene una forma, sino la manera de existir en una orientación determinada, eventualmente en una sustancia y una potencia divina. Cuando se llega a este extremo, se puede hacer de la μορφὴ δούλου del versículo 7 el punto de partida del significado que se postula: «concretización de una actitud de la voluntad»[59]. ¿Pero cómo puede deducirse este sentido de la historia del texto y justificarlo? Realmente era posible llegar a esto con mucha mayor sencillez. Aquí, en el momento decisivo, se abandona el camino sin motivo alguno y se sustituye una presentación metódica de la cuestión por una afirmación arbitraria.

Esta crítica afecta también a Dibelius. Aunque se inclina enseguida, en la tercera edición de su obra, por el estudio de la expresión μορφὴ θεοῦ, recorta las bases de la investigación que lleva a cabo. Los desarrollos sobre el tema del cambio de forma de la divinidad son tan importantes y tan necesarios que es preciso colocarlos atentamente en el contexto histórico de la época y diferenciarlos a partir de la situación de entonces. La antítesis mito-filosofía no es aquí suficiente. Tiene en cuenta una dimensión vertical, pero no la horizontal. De ese modo se llega a una incertidumbre que se expresa en el juicio de que Pablo no podía tener un pensamiento tan mítico como la mayor parte de los ejemplos aducidos; pero a causa de la μορφὴ δούλου que sigue inmediatamente, su pensamiento tampoco puede ser rigurosamente filosófico de forma que designe la esencia singular de Dios; por tanto, no propugna un concepto filosófico de Dios[60]. Por consiguiente, se llega a la solución de que la misma palabra, en los versículos 6 y 7, tiene que tener sentidos diferentes[61], acabando así con el texto y con sus problemas y refugiándose en el escepticismo descrito anteriormente. No era necesario hacerlo así. Porque, a mi juicio, ha sido una falta de método la que ha producido este re-

59. *Ibid.*, 758.
60. M. Dibelius, *o. c.*, 75.
61. *Ibid.*, 77.

sultado, aun cuando ya en la edición anterior se habían puesto de relieve vigorosamente los paralelos helenísticos y se había escogido en consecuencia la traducción «manera de existir».

Esta traducción es indiscutiblemente correcta. Están en su favor no solamente los paralelos del dualismo religioso helenístico, entre los que conviene tener especialmente en cuenta el pasaje *Orac. Sib.* VIII, 458 citado por W. Staerk (βροτεὴν ἐνεδύσατο μορφήν)[62], sino también el ἐν μορφῇ, tan extraño para nosotros, del que tanto se preocupó ya Lohmeyer. Se *tiene* una forma, una manera de ser, una actitud; pero no se está realmente *en ella*, espacialmente. Pero ese *en* localizado se encuentra en Pablo en un sentido técnico que no puede discutirse seriamente. Designa el terreno en que uno se mantiene y que determina a cada uno como un campo de fuerzas. Así es precisamente como ve el helenismo la existencia: la existencia se sitúa cada vez en un campo de fuerzas que la cualifica. Y lo mismo que, según la concepción de aquella época, cada energía tiene un sustrato metafísico, los terrenos de las diferentes potencias están también sustancialmente separados. A la potencia divina le corresponde la «naturaleza» divina. Esto exactamente es lo que nos permite comprender que μορφὴ θεοῦ e ἰσόθεος φύσις son paralelos y se convierten en sinónimos. Y aquí es precisamente donde se encuentra el argumento principal para mi concepción: tanto si se diferencia «forma divina» de «igualdad con Dios» como si no, en ambos casos las dos están aquí ordenadas la una a la otra. Sin embargo, esta coordinación la conocemos por los textos del helenismo religioso y solamente por ellos. El que prescinda de este hecho y separe una de otra estas dos expresiones para considerarlas aisladamente, no procederá en esas condiciones de manera verdaderamente metódica. El recurso al sentido de μορφή en el helenismo clásico no está justificado, y la afirmación de que se trata de un «concepto formal»[63] es puramente absurda en nuestro contexto. El examen del empleo de esta palabra en los LXX demuestra solamente lo poco que el judaísmo sabía utilizar este concepto que le resultaba de hecho extraño en su origen, mientras no estuvo totalmente helenizado, y cómo lo utilizaba a tientas y sin método alguno. Si la interpretación no ha podido ver estos hechos evidentes, ha sido sencillamente porque, en el estudio de nuestro texto, los prejuicios dogmáticos trababan

62. W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, 1938, 477. También son muy instructivos los *Orac. Sib.* II, 230: καὶ πάσας μορφὰς πολυπενθέας εἰς κρίσιν ἄξει.

63. E. Haupt, *o. c.*, 75; P. Feine, *Theologie des NT*, [7]1936, 180.

continuamente los intereses de la investigación exegética, como ya constató Ewald[64], que no estaba ciertamente mal dispuesto para la dogmática.

Después de lo que acabamos de decir, ¿no resulta sorprendente que Behm coloque la fórmula pretendidamente paradójica μορφὴ θεοῦ «enteramente en el terreno de la concepción bíblica de Dios, si no desde el punto de vista terminológico, sí al menos objetivamente»[65]? —¿y por qué va a ser paradójica esta fórmula tan corriente en el helenismo?—, siendo así que Stählin ha demostrado de forma sobria y convincente que ἴσα θεῷ no puede comprenderse más que en relación con el mundo griego[66]? A la cuestión «¿quién como Dios?» —e ἴσα tiene un carácter adverbial[67]— el conjunto del judaísmo responde: «No hay nadie igual a ti»; así lo hace todavía Filón en el *De aet. mundi* 43, y en *Leg. alleg.* I, 49 describe como característico del impío el querer ser igual a Dios. Al revés, en el helenismo desde Homero se menciona siempre el ἰσόθεος y el ἰσοδαίμων como atributos de los héroes, en quienes se encarna lo divino como la perfección de lo humano, y se habla corrientemente de un θεῖος ἀνήρ. Sin embargo, sería poco prudente querer colocar sin más ni más nuestro pasaje dentro de un contexto semejante. En el helenismo, estos atributos se confieren al héroe en cuanto que es hombre en la idealidad, mientras que en el versículo 6 la expresión toma en consideración al Preexistente y solamente a él. Gracias a la posibilidad o a la realidad que indica, se describe la imposibilidad absoluta de compararlo con todo lo que es humano. Si el nuevo testamento utiliza con frecuencia el esquema del θεῖος ἀνήρ en un sentido cristológico, lo hace sólo respecto al Jesús terreno e incluso de tal modo que, en sentido estricto, no es compatible con el carácter exclusivo de Cristo. Por tanto, si el historiador de las religiones helenísticas puede en definitiva contribuir al esclarecimiento de la noción que está sobre el tapete, deberá conducirnos hacia unos terrenos en donde el atributo ἰσόθεος se emplee con la misma exclusividad. Efectivamente, encontramos un ejemplo de ello en *Herm.* I, 13 s, en donde el hombre original-salvador, que en cuanto *anthropos* se distingue cualitativamente de todos los demás hombres, es llamado igual a Dios, y donde se dice con una analogía muy curiosa con nuestro texto: ἔδειξε... τὴν καλὴν τοῦ

64. P. Ewald, *o. c.*, 113.
65. Behm, *l. c.*, 760.
66. W. Stählin, en *Theologisches Wörterbuch* III, 351 ss.
67. *Ibid.*, 354, nota 52.

θεοῦ μορφήν. Los dos pasajes están temporal y objetivamente tan próximos entre sí, aunque sean indiscutiblemente independientes el uno del otro, que sólo una tradición común puede explicar esta relación. No obstante, esto significaría que la tradición del mito del hombre original divino, que desempeña en el nuevo testamento un papel sumamente importante, ha ejercido por lo menos cierta influencia en la terminología de nuestro texto. Partiendo de aquí quedaría de nuevo confirmado el acierto de nuestra interpretación de μορφὴ θεοῦ y debería reconocerse como tradicional la relación con el tema de la igualdad con Dios. Finalmente, de esta relación resultaría que las dos expresiones son en el fondo sinónimas y podrían serlo también aquí. Stählin [68] ha sacado igualmente esta consecuencia, aunque puede afirmarse que ἴσα θεῷ expresa con mayor energía todavía la postura de dignidad [69].

Pero la solución de esta cuestión tan discutida va estrechamente ligada a la comprensión del conjunto de la frase, y concretamente de la expresión οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι. Me parece que los infinitos esfuerzos que se le han consagrado [70] han obtenido ya un resultado, en la medida en que se trata del origen y del sentido de la expresión en sí misma. Nos encontramos aquí con una variante de la forma proverbial de expresarse: ἅρπαγμα, εὕρημα, ἕρμαιον, εὐτύχημα ἡγεῖσθαι, «encontrar una ganga», suavizado en «sacar personalmente provecho de algo», que ha penetrado igualmente en la literatura de rango. La verdad es que no es posible oponerse a esta explicación más que pensando que hay que comprender literalmente la expresión, lo cual no tiene sentido más que haciendo de la igualdad con Dios una *res rapienda*. De hecho, esta concepción ha conquistado mucho terreno en un reciente pasado, de una manera extraña —o quizás también característica para nuestra situación— y no sólo en el terreno crítico, determinado por la historia de las religiones. Nos dice que Cristo triunfó de la tentación en que cayeron Adán y Satanás, en aquella su caída del cielo de que nos habla Ap 12, 4 ss [71]. Cuando las investigaciones en el terreno de la historia de las religiones empezaron a descubrir los mitos en el nuevo testamento, no podían ni mucho menos

68. *Ibid.*, 354.

69. J. Kögel, *o. c.*, 36; E. Lohmeyer, *Kyrios*, 27.

70. Cf. Foerster, en *Theologisches Wörterbuch* I, 472 y la bibliografía que allí se da.

71. Cf. W. Lueken, *o. c.*, 391; O. Holtzmann, *o. c.*, 684; E. Lohmeyer, *Kyrios*, 24 ss; W. Michaelis, *o. c.*, 36; E. Stauffer, *Die Theologie des NT*, ^{4}1948, nota 369.

esperar una disposición semejante para estas concesiones. Porque el principal argumento contra esta concepción es que el texto —fuera del término ἁρπαγμός que se puede explicar de otras maneras— no le ofrece ningún punto de apoyo, a pesar de que lo lógico sería esperarlo de una indicación en este caso concreto [72]. Es cierto que no sólo es el interés por la mitología lo que le proporciona adeptos. Resulta muy interesante observar cómo, en relación con esta concepción, Lohmeyer y Michaelis, por ejemplo, adquieren de este modo la posibilidad de hablar de una tentación y, en esta misma línea, de una «decisión moral», e incluso de una «acción pretemporal» [73] de capacidad ética. Los dogmáticos deberían realmente expresarse alguna vez sobre este tema de la moralización del Preexistente. Desde el punto de vista del texto yo no puedo ni mucho menos conceder que esta «moralización» sea legítima, ya que, en la expresión que forma su base, no encuentro descrita ninguna decisión, sino una actitud, un hecho objetivo, que también puedo encontrar admitiendo una manera proverbial de hablar. Por consiguiente, todo este intento de interpretación no es convincente, ni siquiera verosímil. La posibilidad de una comprensión en el sentido de *res rapta* quedará establecida, y no únicamente por comparación con *Herm.* I, 13 s. No obstante, habrá que tomar además en consideración la antítesis evidente de los versículos 6 y 7, que está visiblemente más cerca de esta comprensión: Cristo se desprende de lo que ha poseído realmente. Y finalmente puede ponerse también en el platillo de la balanza a Flp 3, 7 [74]. La expresión ζημίαν ἡγεῖσθαι representa algo así como un paralelo antitético a ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι y se refiere igualmente a un bien existente. Podrá entonces deducirse de todo ello que el versículo 6 le confiere al Cristo preexistente aquella gloria divina que, según *Herm.* I, 13 ss le corresponde al hombre original-salvador. Objetivamente es esto lo que se dice cuando en Col 1, 15 se llama a ese mismo Cristo imagen de Dios; y desde el punto de vista de la historia de las religiones demuestra lo mismo el contexto de la doctrina del hombre original-salvador, que ha sido sacada de la gnosis y ha sido utilizada por la cristología del nuevo testamento [75]. El acento que se pone en la frase «no consideró como una presa» demuestra sin embargo que la grandeza del Preexistente no se considera aquí por sí misma; se

72. Así J. Kögel, *o. c.*, nota 35; K. Barth, *o. c.*, 55; M. Dibelius, *o. c.*, 76.
73. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 70.
74. Debo esta indicación a R. Bultmann.
75. Cf. mi obra *Das wandernde Gottesvolk*, [3]1959, 61 ss.

trata sólo del trasfondo sobre el que destaca la encarnación y que debe antitéticamente poner de relieve la importancia de la misma y la paradoja del «Dios hecho hombre». Por consiguiente, la interpretación que nos da Barth de este himno ha visto acertadamente un —e incluso el— contenido objetivo decisivo del texto. Esta comprensión que resulta casi lógica tiene una importante consecuencia: ya no se trata de hacer de la igualdad de Cristo con Dios el centro secreto del himno, como sucederá siempre que se estudie nuestro texto planteando los problemas según la dogmática cristológica de la antigua iglesia. No es una relación la que aquí se describe, sino un acontecimiento, un «drama», en donde se van siguiendo las diversas fases. En contra de Lohmeyer y de sus sucesores se podría decir de forma polémica: aquí se considera a la cristología dentro del marco de la soteriología.

Esto no puede naturalmente afirmarse más que con la condición de que el versículo 7a se refiere ya a la encarnación de Cristo y no, como hace Michaelis, a la actitud del Preexistente. Stählin[76] ha subrayado justamente la acumulación de afirmaciones en el versículo 7, comprendiéndolas en el sentido de que «no se trata de la victoria en la tentación, sino de la encarnación de Cristo». Esto no es solamente válido frente a una interpretación para la que el himno trata sólo del Jesús histórico, sino también frente a la que cree que hay que hablar de una tentación situada antes del tiempo histórico. Es el acto de salvación el que se celebra por esta pleroforia. Y se presenta aquí el acontecimiento de la salvación en sus características. La exégesis orientada de forma predominante sobre el tema del modelo ético se enzarza actualmente en aporías tan desesperadas que se debería preguntar finalmente si no será la orientación misma la que ha sido falseada y la que ha conducido a toda esta triste situación; por lo demás es esto lo que ha hecho Kögel, lo que ha puesto en evidencia la exégesis de Barth y lo que ha intentado el propio Lohmeyer, aunque de forma realmente poco satisfactoria. Es una cuestión que es menester que se imponga tanto más cuanto que no es posible rechazar la indicación de Lohmeyer: el texto no tiene nunca ante la vista a los creyentes o a la comunidad. Esto significa que el himno no ofrece ningún asidero para un modelo ético. La objetividad con que se expresa es evidentemente mucho más compatible con la descripción de un acontecimiento de salvación que con una tendencia parenética. Pero si se toma en serio esta manera de plantear el problema, ya no se puede poner el acento

76. W. Stählin, *l. c.*, 354, nota 59.

en la cohesión interna de la persona de Cristo durante las diversas fases de su camino, aun cuando puedan inducir a ello algunas afirmaciones aisladas de las demás. Cuando se trataba de la gloria divina del Preexistente, no era más que para poner debidamente de relieve el milagro del acto de la salvación. Pero a continuación se habla siempre en primer lugar de lo que Cristo ha hecho, no de lo que era. Finalmente, la cristología del nuevo testamento no se distingue de la manera como planteó ulteriormente este problema la iglesia antigua, lo cual tiene inmediatamente una importancia práctica en la discusión del ἐκένωσεν. Oepke dice atinadamente: «El mejor comentario es el que nos da su paralelo 2 Cor 8, 9: ...se convirtió en mendigo, a pesar de que (en sí, hasta entonces) era rico»[77]. También hemos de reconocer con él que el verbo se refiere a la igualdad con Dios, al menos según el sentido. Pues, precisamente por haberse despojado Cristo de esa igualdad con Dios y al mismo tiempo —según Oepke— de su manera divina de existir, es preciso que se defina con precisión, en la frase participial, en qué consistió ese despojo y qué es lo que ha sustituido a esa naturaleza celestial. El combate por la *kénosis*, que tiene que ser al mismo tiempo una lucha contra el docetismo, es perfectamente comprensible a partir de los datos de la historia de los dogmas. Pero precisamente porque en ese combate se trata de la kénosis en cuanto antítesis al docetismo, el que no conoce esta antítesis ni puede por tanto resolverla desconocerá por completo el alcance de nuestro versículo. En él se trata sencillamente de pasaje εἰς ἄλλο γένος. Dios se ha hecho hombre: es lo que aquí se constata, ni más ni menos. A la pregunta: ¿cómo ha sido posible esto?, responde solamente la palabra acentuada ἑαυτόν[78], que remite a la voluntad personal de Cristo y describe el acontecimiento como una acción. Plantear la cuestión —quizás inevitable para nosotros— de la cohesión interna de la persona durante este pasaje, significa exigirle demasiado al texto, que con el ἀλλά no hace más que subrayar el contraste. La cuestión de la continuidad de la persona del encarnado permanece a la sombra del acontecimiento de la encarnación. Y este acontecimiento se describe bajo la forma de mito, lo mismo que los mitos describen la metamorfosis de la divinidad: ésta abandona la naturaleza celestial y se reviste de la naturaleza terrena. Esto significa que aquí no se presta atención alguna más que al milagro, sin que se dé una explicación del mismo, como ocurre siempre en el nuevo testamento.

77. A. Oepke, en *Theologisches Wörterbuch* III, 661.
78. P. Ewald, *o. c.*, 123; K. Barth, *o. c.*, 57.

¿Pero es ésta una interpretación correcta? Michaelis ha discutido con energía que la «forma de siervo» designe simplemente al hombre. No existe ninguna indicación bíblica según la cual todos los hombres sean siervos [79]. A primera vista esto es absolutamente exacto y corrige las afirmaciones que pudieran hacerse con demasiada rapidez en esta dirección [80]. Mas por otro lado tampoco puede desconocerse que la letra del texto tampoco nos autoriza mucho a hablar con Michaelis simplemente de relación divina o con Lohmeyer directamente del *ebed-Yahvé*. Una vez más nos encontramos aquí solamente con postulados de exegetas, incompatibles además con la segunda frase participial paralela. Porque es evidente que aquí sólo se considera la existencia humana. El problema que entonces se plantea no puede resolverse, en mi opinión, más que buscando si y cómo, en el campo del nuevo testamento, puede llamarse δουλεία a la existencia humana en cuanto tal. Se comprende fácilmente que esto no fue posible en el helenismo clásico: el esclavo no era realmente un hombre. Pero, según Rengstorf [81], el judaísmo tampoco conoce de forma general esta afirmación. En él la servidumbre se experimentó siempre como una limitación, a no ser cuando se refiere directamente a Dios, lo cual no se dice expresamente en nuestro texto a pesar de que hubiera sido particularmente necesario. Pero queda todavía ese tercer terreno del helenismo religioso, del que sacamos ya anteriormente el concepto de μορφή. Allí el hombre es de manera absoluta, y por tanto con un valor metafísico universal, un esclavo, esto es, el εἱμαρμένη de la materia, de los astros y de las fuerzas cósmicas. La cosmología, la antropología y la demonología paulinas muestran palpablemente que esta concepción ha sido admitida en el nuevo testamento. O. Holtzmann [82] recuerda además las expresiones de Gál 4, 3. Habría podido añadir que el versículo siguiente, con su «nacido bajo la ley», incluye también expresamente a Cristo desde su encarnación en esta δουλεία humana universal. No es posible en ningún modo interpretar de otra forma este pasaje, si nos atenemos únicamente al texto. Lo que ocurre cuando se va más allá del mismo se muestra perfectamente bien en la teoría de Lohmeyer sobre el siervo de Dios. Pero si únicamente esta explicación es capaz de dar razón de los datos del texto, no es solamente nuestra interpreta-

79. W. Michaelis, *o. c.*, 37.
80. Cf. E. Haupt, *o. c.*, 60 y 76; J. Kögel, *o. c.*, nota 30; A. Schlatter, *Erläuterungen zum NT* II, 1923, 13.
81. Rengstorf, en *Theologisches Wörterbuch* II, 269.
82. O. Holtzmann, *o. c.*, 684.

ción del versículo 6 la que se ve confirmada una vez más. Porque también resulta necesariamente de este versículo que μορφή, tanto aquí como en el versículo 6, no significa la característica, la manera de aparecer, o la actitud, sino simplemente la naturaleza, que está caracterizada por la existencia en una esfera determinada. Por eso los versículos 6 y 7 se oponen entre sí en una antítesis abrupta, ya que sólo un milagro puede unir a una naturaleza celestial y a una naturaleza terrena, a la existencia del Kyrios y a la del esclavo. Finalmente, se podrá ahora comprobar que en todo caso el análisis realizado hasta el presente remite al ambiente helenístico y hace muy poco verosímil la tesis de Lohmeyer sobre el origen palestino del himno [83].

Así pues, los versículos 7a y 7b son paralelos. La «forma de siervo» designa la existencia del hombre en cuanto que está sometida a las potencias. Sólo presenta entonces dificultades el concepto de ὁμοίωμα. No es casual que se susciten a propósito del mismo los problemas que surgieron a propósito de μορφή, ya que los dos conceptos, sinónimos igualmente de εἶδος y de εἰκών, son intercambiables en la literatura judeo-helénica. Aquí parece confirmarse de manera especialmente clara la opinión de Dibelius, para el que nuestro texto no posee una terminología técnica. Pero el empleo de esta palabra en el nuevo testamento no puede comprenderse más que en el contexto de la doctrina helenística del εἰκών. J. Schneider [84] ha tenido razón al señalar que hay que partir del significado fundamental de «retrato»; sin embargo, éste es en cuanto representación la «copia» de la imagen primitiva, mientras que en cuanto retrato es distinto de ella. El primer caso se encuentra en Rom 5, 14 y 6, 5, mientras que las langostas de Ap 9, 7 son manifiestamente las imágenes celestiales que corresponden a las langostas terrenas. Aquí radica el problema de nuestro pasaje, tal como observó ya F. Chr. Baur [85] y como renovó y concretó Schneider [86]: ¿cuál es el significado que hemos de admitir aquí? Mientras no se vea con claridad el contexto temático del término, era normal postular como más o menos natural el sentido de «forma idéntica», ya que según el contexto se trata sin duda alguna de una verdadera encarnación [87]. Inver-

83. *Kyrios*, 66, 73 y 88.
84. J. Schneider, en *Theologisches Wörterbuch* V, 191 ss.
85. F. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845, 463.
86. J. Schneider, *l. c.*, 196 s; cf. también J. Kögel, *o. c.*, nota 32; W. Bousset, *Kyrios Christos*, ²1921, 152, nota 5; W. Bauer, *Wörterbuch*, 1928, col. 899 s.
87. E. Haupt, *o. c.*, 77; P. Ewald, *o. c.*, 123, nota 3; K. Barth, *o. c.*, 57.

samente, Schneider ha subrayado la diferencia que, según el himno, separa al Jesús terreno de todos los demás hombres: él es el Obediente. Partiendo de aquí, Schneider llega a afirmaciones muy peligrosas: Cristo «siguió siendo en lo más profundo de su naturaleza aquel que era anteriormente», la «forma» terrena rodeaba «como un velo» su «existencia esencial, que era siempre la misma»; o también: el hombre Jesús fue «en lo más profundo de su ser una naturaleza de una especie diferente». Está claro que semejante interpretación se une con la de Lohmeyer, que traduce nuestro término por «apariencia» y deja de nuevo en suspenso lo que ocurre con la naturaleza de esta apariencia. En efecto, aquí resulta especialmente difícil una decisión segura, que quizás ni siquiera pueda ser tomada. El contexto inmediato está a favor del sentido «copia». Sería también un gran alivio poder admitir por lo menos la unicidad de sentido de esta palabra cuando la emplea Pablo, en la línea de Rom 5, 14 y 6, 5. No obstante, hemos de darnos cuenta con claridad de que esto no es posible en ningún caso. En Rom 8, 3 este término se introduce manifiestamente para dejar margen a cierta diferencia, en relación con la igualdad de todos los demás planos: Cristo no ha aparecido simplemente en la «carne de pecado», sino en una carne «semejante», en la medida en que no ha hecho una realidad de la posibilidad de pecar que implica la carne. No se pone aquí en duda la encarnación, sino que se la afirma con mayor fuerza. Por eso se ha hablado precisamente de la carne del pecado; sin embargo, la realidad histórica de Cristo ha sido muy distinta de la de los hombres. El parentesco de estas afirmaciones con nuestro texto es evidente [88]. También aquí, es por su obediencia por lo que Jesús se distingue de los pecadores. Rom 8, 3 es entonces el argumento más sólido, y casi concluyente, de que el himno no quiere hablar de «copia», sino de «correlación», de «analogía». ¿Es posible también evitar una tautología entre 7b y 7c, a no ser incluyendo en el concepto el elemento de la diferencia? Hay que pensar además en el versículo final para definir entonces la relación entre ὁμοίωμα y σχῆμα. Lohmeyer [89] aplica la primera palabra a «la definición de la existencia humana según la naturaleza», y la segunda al «sello de un carácter moral»; por εὑρεθεὶς ὡς entiende «un juicio y una apreciación», y finalmente en ὡς ἄνθρωπος encuentra una perífrasis del título de Hijo del hombre, usual en la apocalíptica judía y cristiana. La última tesis es demasiado aventurada para poder encontrar algún tipo de asen-

88. Así también W. Bauer, *l. c.*, col. 899 s.
89. *Kommentar*, 94.

timiento. Pero el «habiendo aparecido como» no tiene más que el sentido de una comprobación, lo mismo que en Gál 2, 17. Y aun cuando se pueda comprender σχῆμα en el sentido de *habitus*, y aunque Dibelius[90] justifique incluso el sentido de «aparición», se verá sin embargo en 1 Cor 7, 31 en relación con los paralelos más cercanos que este término define la naturaleza en cuanto que ésta se revela, significando así de modo general la manera de aparecer[91]. Se derrumba todo el andamiaje de la construcción levantada por Lohmeyer cuando se profundiza en este pasaje, que es indiscutiblemente tan importante para él. La frase enuncia lo siguiente: según su manera de aparecer, Jesús tenía que ser identificado con un hombre, y eso fue lo que se produjo efectivamente. Sin embargo, si esto es así, la tautología casi absoluta con el versículo 7b no se atenúa más que si se entiende por ὁμοίωμα ese elemento de diferenciación, que aparece sin ambigüedad de ningún género en Rom 8, 3. La frase siguiente recibe entonces todo su peso: se subraya la realidad de la humanidad de Jesús frente a todos los malentendidos del docetismo. Al revés, si esta acentuación no se limita a subrayar lo que se ha dicho, sino que lo prolonga, se muestra con evidencia que el peligro del malentendido doceta no quedaba descartado de antemano por el concepto de ὁμοίωμα. Entonces habría que traducirlo de una manera muy libre por «naturaleza análoga». La objeción según la cual designa en su origen un hecho concreto y no una abstracción no es admisible. Porque ya hemos indicado que para el helenismo, a la modificación de la imagen del mundo correspondía el hecho característico de que lo individual se hacía típico. Así es como μορφή ha adquirido el sentido de «manera de existir», σχῆμα el sentido todavía más general de «manera de aparecer», de forma que sólo el sentido concreto del texto podría dar lugar a objeciones contra la comprensión de ὁμοίωμα en el sentido de «existir en analogía». Entonces, los términos emparentados se definirían así al mismo tiempo según su relación y según su diferencia; además, se evitaría el peligro de no ver en la μορφὴ δούλου más que una especie de velo. La realidad de la humanidad de Jesús sigue en pie sin discusión alguna, e incluso queda establecida con mayor rigor. Pero aquel que se ha convertido de este modo en un hombre verdadero se ha portado de manera diferente de los demás hombres. Ὁμοίωμα parece dar pie perfectamente a estas afirmaciones, preparándonos por tanto para el milagro de ese hombre. Esto

90. M. Dibelius, *o. c.*, 78; cf. E. Haupt, *o. c.*, 78; J. Kögel, *o. c.*, 38.
91. Así también W. Bauer, *l. c.*, col. 1277.

es todavía más verosímil si advertimos que todas estas frases no buscan precisamente darnos una definición de la naturaleza en el sentido de la cristología de la antigua iglesia, sino hablar de las consecuencias del acontecimiento de un acto continuo: se despojó, tomó una forma de siervo, apareció bajo una forma semejante a la de los hombres, se pudo comprobar que se había hecho hombre. No se trata aquí de la identidad de una persona a través de fases diferentes, sino de la continuidad de un acontecimiento milagroso. No se explica ni se hace comprensible todo esto. Ante este milagro es ante el que quedaría absolutamente desplazado el ensayo de racionalización de la dogmática ulterior; aquí todo se limita a señalar y a comprobar ese acontecimiento.

¿El versículo 7c tiene que unirse con lo que precede [92] o con lo que sigue [93]? Se puede discutir. No se ha tocado todavía este problema; tampoco cabe duda de que ahora no se trata de la encarnación, sino de la humanidad de Jesús [94]. Por tanto, la decisión carece de importancia desde el punto de vista del contenido. En favor de la vinculación con el versículo 8 puede citarse la división del conjunto en grupos de tres líneas de la misma amplitud señalada por Lohmeyer y perfectamente plausible, y el hecho de que tanto aquí como en el versículo 8 se trata de la humanidad de Cristo; se puede añadir el argumento de que el nuevo miembro de la frase con ἐταπείνωσεν, al no haber ninguna transición, produce una impresión muy fuerte y disimularía el corte del versículo 9, y por tanto la división del himno en dos estrofas. El «y» de coordinación en el versículo 7c, que parece relacionar la frase participial con lo que precede, vincula a la encarnación de Jesús y a su humanidad, incluidas ambas en el tema del rebajamiento, y forman una antítesis con la descripción de la gloria del Preexistente. Así resulta evidente que la muerte representa el fin secreto y el punto culminante de la encarnación, y por tanto que no es solamente una prueba necesaria, sino que forma parte de la acción de la encarnación [95]. Este carácter activo queda además subrayado por la repetición del ἑαυτόν. Ahora sin embargo le corresponde una importancia decisiva a la interpretación de ἐταπείνωσεν y de γενόμενος ὑπήκοος. El intento de interpretación ética encuentra aquí su más sólido fundamento. Es verdad que cabe preguntar si es esto razonable. Hay ante todo dos hechos que

92. E. Haupt, *o. c.*, 77; M. Dibelius, *o. c.*, 73.
93. J. Kögel, *o. c.*, 37 y nota 41; E. Lohmeyer, *Kommentar*, 95; W. Michaelis, *o. c.*, 38.
94. Incluso está de acuerdo con esto M. Dibelius, *o. c.*, 78.
95. También E. Lohmeyer, *Kommentar*, 95.

justifican esta cuestión. Aunque casi siempre y con toda naturalidad se relaciona el verbo con la «humildad» de Cristo, es preciso criticar con fuerza este sentido. Anteriormente hemos demostrado que no había que pretender dar una definición de la naturaleza del modo de ser de Cristo; tampoco aquí son los sentimientos de Cristo los que se consideran en primer lugar, y no se trata de discutir su virtud. Lo mismo que en el caso del ἐκένωσεν, en el del ἐταπείνωσεν se trata más todavía de la presentación de un hecho objetivo, a saber, el del rebajamiento. El segundo hecho interesante es que no se dice ante quién fue Cristo obediente[96]. Puede creerse que se trata lógicamente de su relación con el Padre, y Michaelis lo ha subrayado de un modo especial. Pero Barth ha hecho bien en decir que lo que es importante para el himno no es una relación, sino «el hecho de que obedeció»[97]. Ocurre exactamente lo mismo en los versículos anteriores, que también establecen unos hechos sin describir unas relaciones. La tesis propuesta por Haupt[98] indicaba que el texto no menciona ni a los creyentes ni a la comunidad, y que ni siquiera habla del significado salvador del acontecimiento que aquí se describe; ahora que esta tesis se ha convertido por fin en un lugar común para los exegetas, va siendo hora de explicar alguna vez a fondo que los hechos considerados deberían resultar por lo menos tan embarazosos para una interpretación de orientación ética como para una exégesis condicionada por la soteriología. Por lo menos hasta el final del versículo 7, nuestro análisis no ha ofrecido el más mínimo punto de apoyo para la legitimidad de una interpretación ética. Y las objeciones para una interpretación soteriológica podrían relacionarse con el hecho de que aquí se le da a la soteriología una comprensión mucho más estrecha, ya que no puede hablarse de la salvación más que en función del individuo o eventualmente de la comunidad. Sin embargo —prescindiendo del Apocalipsis— se encuentra en el nuevo testamento una cantidad enorme de afirmaciones que ponen en evidencia el alcance cósmico de la obra de la salvación. Esto se debe al hecho de que el kerigma cristiano primitivo está determinado escatológicamente y no conoce ningún acontecimiento escatológico que no afecte al conjunto del mundo. Por eso mismo, quizás sea la característica más singular y más sorprendente de la historia reciente de la exégesis de nuestro texto el hecho de que la palabra clave

96. K. Barth, *o. c.*, 59.
97. *Ibid.*
98. E. Haupt, *o. c.*, 82.

«escatológico» se borre detrás de esas otras palabras clave «ético» y «mítico», y que incluso no aparezca casi en ninguna parte. ¿Será acaso solamente una cuestión de etiqueta? En ese caso debería de todos modos plantearse en algún sitio la cuestión: ¿las afirmaciones escatológicas son necesariamente al mismo tiempo éticas? De todas formas, en semejante horizonte, resulta que «bajeza» y «rebajamiento» son en el nuevo testamento, aun cuando no sea en primer lugar, signos distintivos del hombre piadoso y del elegido de los tiempos escatológicos, con lo que la cruz de Cristo se refleja entonces en la existencia de sus discípulos. Para reconocer este hecho basta con acordarse de los pasajes de 1 Cor 1, 26 ss; 2 Cor 4, 7 ss; 13, 4, que reciben quizás mayor luz de 2 Cor 7, 6; 11, 7; Flp 4, 12 o de textos como Mt 18, 4; 23, 12; Lc 1, 52; Flp 3, 21; 1 Pe 5, 6. Resulta tentadora una interpretación moral, pero no se impone en absoluto. Lohmeyer ha hecho bien en señalar, a propósito de nuestro texto, aquella paradoja bíblica que convierte a los que están debajo en elegidos y a los elegidos los pone debajo. Y cabe preguntarse si nuestro himno no pondrá en evidencia únicamente esa paradoja de que el Altísimo pase a ser el rebajado, viendo en esto precisamente el milagro escatológico. Esto es, sin embargo, lo que parece más probable en la línea de la doctrina de la encarnación. No sin razón Dibelius, en la tercera edición, ha dejado de mantener la antítesis entre «mítico» y «ético» en los versículos 7 y 8, que afirmaba en la segunda; y ha subrayado que ἐκένωσεν y ἐταπείνωσεν no pueden limitarse a la vida histórica de Jesús, sino que se colocaban en un marco mítico, metahistórico[99]. Pero parece realmente discutible que la interpretación de la primera palabra dependa del pretendido sentido de la segunda y que haya que considerar una decisión moral en la esfera celestial, en vez de comprender la segunda palabra a partir de la primera como un acontecimiento escatológico. De este modo, la obediencia de Jesús recibiría también un sentido nuevo y, a mi juicio, mucho mejor. Tiene su peso la protesta de Barth: «No se puede comprender a Jesús como el Señor descubriendo en la imagen del rebajado, del humillado, del crucificado, y al lado de ella, ciertos elementos que nos ilustrarían en un sentido humano y nos obligarían a una comprobación inmediata; por ejemplo, encontrando al Señor en la ética de su obediencia y de su elevación»[100]. Se trata una vez más de un acontecimiento, no de un estado, y por consiguiente

99. M. Dibelius, *o. c.*, 80.
100. K. Barth, *o. c.*, 61.

tampoco de un motivo de contemplación y de un modelo. Y si se trata de esa obediencia, y no de la relación de obediencia, es evidente que el rebajamiento es el elemento constitutivo de dicha obediencia. Resulta ahora claro que Jesús entró en la esfera de la δουλεία. Cuando la atención recae en la relación con el Padre, se pierde de vista esa relación más próxima que propone el mismo texto. Es natural que no hemos de olvidar el hecho de que aquí no se habla de δουλεία o de ὑποταγή, sino de ὑπακοή, y que este término designa la obediencia aceptada voluntariamente, no aquella que se presta por imposición. Y como ciertamente el verbo es utilizado para la interpretación del participio, este último nos ofrece la expresión concreta del primero: Jesús está en la esfera de la δουλεία, como una persona que se ha sometido voluntariamente. Por eso no se rebela. Barth utiliza esta expresión tan enérgica: «Bajo la forma de siervo, confiar en la gracia» [101]. De este modo, surge por primera vez en nuestro texto una noción calificada claramente como ética, y todo depende ahora del contexto concreto en que se la coloca. Dibelius ha afirmado con energía: «No está en conformidad con el texto convertir ahora a la obediencia, que aquí se menciona, en el tema principal del conjunto». Tampoco estaría justificado en el contexto de la parénesis, en donde se trata del tema de la renuncia humilde [102]. Pero es preciso discutir esta afirmación. Si hay algo que subraya el significado central de lo que se dice en el versículo 8 es que de allí resulta una inversión —introducida por el διό que hemos de seguir teniendo en cuenta—; y esa inversión corresponde a la que se produjo en primer lugar durante la encarnación: aquel que era igual a Dios se ha convertido en esclavo obediente, aquel que ha obedecido en su estado terreno de esclavo se ha convertido en Kyrios. A la cuestión del porqué de ese rebajamiento, la primera estrofa responde expresamente: porque fue ésa su libre voluntad. A la cuestión sobre el porqué de la elevación, la segunda estrofa responde: porque se rebajó y obedeció. ¿Qué es lo que quiere decir esto, sino que la manifestación del que se rebajó y obedeció ha sido verdaderamente el acontecimiento escatológico? Puede plantearse la cuestión de si el contexto del himno se refiere a este acontecimiento. Pero, si el himno en general constituye una unidad llena de sentido, no puede tener otro centro distinto. El naufragio de la interpretación ética tradicional nos da una prueba de ello *via negationis*. Pero además hay una prueba positiva en

101. *Ibid.*
102. *Ibid.*, 81.

apoyo de la exactitud de nuestra exégesis. Toda la argumentación de Rom 5, 12 ss, se basa en la idea de que el acontecimiento escatológico, que trae al mundo la vida y la justicia, ha sido la revelación del único hombre Jesucristo; con un vigor insuperable el versículo 19 lo opone en cuanto obediente al hombre desobediente, esto es, a Adán. En torno a este mismo hecho gira también Heb 5, 8 s, utilizado ya por Haupt [103]: el acontecimiento escatológico es la epifanía del obediente, precisamente porque suscita la obediencia de los hombres. En ambos pasajes se presupone el esquema gnóstico del mito del homb e original-salvador, como se admite generalmente. Podemos servirnos de él en la medida en que este mito atestigua también el rebajamiento de la imagen de Dios y su epifanía en la tierra. Al mismo tiempo este esquema debe modificarse de forma que el Salvador bajado del cielo reciba ahora su valor de su obediencia. La posibilidad de esta modificación estaba ya dada en el mito, en la medida en que el Salvador representa la contra-imagen del hombre original, más exactamente la del hombre original caído. Si ese hombre original se identificase con el Adán de la Escritura, frente a la desobediencia de ese Adán podría caracterizarse Cristo como el hombre de la obediencia. El nuevo testamento no se ha limitado a utilizar esa posibilidad. Como demuestran Rom 5, 12 ss y Heb 5, 8 s, se ha ido mucho más allá, proclamando que la manifestación de la obediencia en el hombre Jesús era el acontecimiento escatológico absoluto. Lo mismo que la desobediencia de Adán había acarreado sobre el conjunto del mundo la muerte y la maldición, la obediencia de Cristo ha traído la vida y la justicia, y de este modo la *restitutio in integrum*. Por eso es por lo que puede ser considerado como el nuevo Adán. Todo habla en favor de una comprensión de nuestro pasaje a partir de este contexto. Pueden situarse aquí el esquema mitológico del camino del Salvador, la servidumbre terrena de la imagen de Dios y su vuelta a la gloria divina. Además, esto nos permite comprender también los detalles de la terminología del himno. Vemos claramente por qué la cuestión dogmática «de la simultaneidad de la existencia extratemporal y temporal» [104] no puede recibir una respuesta franca a partir de nuestro texto: el mito que está en su base desarrolla la idea de «Dios se hace hombre» en una sucesión de fases diferentes, en la continuidad de un drama salvador, cuyo único vínculo es un milagro, y que por consiguiente opone a varios contrastes entre sí.

103. E. Haupt, *o. c.*, 81.
104. P. Ewald, *o. c.*, 118, nota.

Al mismo tiempo se ve con claridad que ha sido una equivocación señalar en nuestro himno la doctrina de la kénosis. Porque el rebajamiento no es más que una fase en el camino del Salvador, de modo que no puede aislarse sin más ni más de él. Y el que se ha rebajado no es un hombre cualquiera, sino el *Anthropos*. En este punto es justa la interpretación de Lohmeyer. Esto nos da la posibilidad de considerar la manifestación de la obediencia como una revelación divina y demuestra el error de una concepción orientada hacia el modelo ético. El *Anthropos* sigue siendo de naturaleza celestial y por tanto no puede convertirse absolutamente en un modelo. Manifiesta su obediencia, pero no hace de ella un modelo que imitar. En términos concisos, él es un prototipo, no un modelo. Por eso es inútil discutir respecto a quién se ejerce esa obediencia. Se trata únicamente de la epifanía del Obediente. Y al revés, hay que decir que todo el camino terreno está colocado bajo el signo de la obediencia; el μέχρι θανάτου señala a la vez los límites y el punto culminante. La obediencia no es característica más que para el que se ha rebajado; seguramente Michaelis discutirá este punto [105], pero me parece que se deduce necesariamente del conjunto de mi análisis. Pero la muerte no puede ser la cima de la obediencia más que en la medida en que representa el grado más profundo del rebajamiento y en que, dentro de nuestro contexto, la obediencia significa precisamente la voluntad de rebajarse, la sujeción de aquel que era libre. De este modo la encarnación y la muerte son solidarias entre sí; en ambos casos se trata de la entrada en el dominio de las potencias; también Heb 2, 15 describe de forma muy parecida [106] la muerte como sumisión a la esclavitud de las potencias. Pero de este modo la muerte de Jesús se distingue de la imposición del destino, que es la suerte de los hombres, tanto aquí como en el texto de Heb; va ligada a la encarnación y tiene que comprenderse a partir de la voluntad de aquel que era libre o, como podríamos decir ahora interpretando el texto, como abandono de sí mismo del siervo, que renuncia a su propia grandeza y triunfa así de la *ananké*. La victoria sobre la *ananké* es un acontecimiento escatológico. Y tiene lugar en donde el hombre nuevo se pone voluntariamente bajo la imposición de la esclavitud de las potencias y concibe el rebajamiento como posibilidad de servicio. Semejante interpretación, que inserta a nuestro pasaje en una amplia corriente tradicional del cristianismo primitivo, puede parecer provisionalmente demasiado atrevida

105. W. Michaelis, *o. c.*, 39.
106. Cf. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, ^{3}1959, 98 ss.

para poder ser tenida como cierta. Pero el conjunto del análisis que hemos hecho nos autoriza por lo menos a pedir que sea admitida como hipótesis de trabajo. Ante todo, es capaz de poner en evidencia el carácter soteriológico del himno, lo cual no permitía desde luego la interpretación de orientación ética. El estudio de la segunda estrofa confirmará además plenamente su exactitud.

Previamente hemos de conceder una vez más a Lohmeyer[107] que el final del versículo 8 es una interpolación, en la que Pablo enuncia su interpretación personal. Dibelius[108] y Michaelis[109] han discutido enérgicamente la necesidad de esta afirmación. Pero sus argumentos no son convincentes. Es posible discutir la división propuesta por Lohmeyer, según la cual la frase se sale visiblemente del marco del conjunto, aun cuando esto me parezca personalmente evidente. Pero no queda más remedio que admitir que el esquema de la encarnación y de la elevación que aquí propone Pablo no puede comprenderse más que si tiene como punto de partida ocasional una tradición preexistente; en el fondo, se encuentra con el esquema de la muerte y de la resurrección, característico para el apóstol; en el primer esquema, la muerte de Jesús se comprende por completo a partir del tema del servicio voluntario, mientras que para Pablo la cruz —¡resulta ya sintomática esta concretización!— es la ocasión del escándalo y por ello la revelación de la vida. Y esta diferencia entre dos tendencias del mensaje cristiano primitivo se refleja muy bien en el hecho de que la cristología paulina no habla, por así decirlo, más que del Jesús terreno, pero tiene como centro al Kyrios, sin que tenga ante la vista al siervo, como hacen por ejemplo los evangelios, sino casi exclusivamente a aquel cuya muerte nos trae la salvación. Esto no tiene que significar que ambos puntos de vista sean incompatibles; en esta ocasión Pablo lanza un cable del uno al otro. Hay solamente un paso entre la proclamación de la paradoja: el que se ha rebajado es el portador de la salvación, y la acentuación del escándalo; además, en la predicación paulina de la cruz, lo que atestiguaba el mensaje del Cristo siervo se refería solamente, por así decirlo, a un denominador más pequeño. Pero precisamente el denominador se ha reducido y en ambos casos son diferentes la situación y la perspectiva. Finalmente hay que admitir el argumento de Lohmeyer: en el himno, la muerte

107. E. Lohmeyer, *Kommentar*, 96.
108. M. Dibelius, *o. c.*, 81.
109. W. Michaelis, *o. c.*, 39; cf. también E. Stauffer, *Die Theologie des NT*, nota 372.

es de suyo el contraste exterior a la igualdad con Dios del Preexistente, y la forma de morir carece de importancia. Resulta molesta la repetición en esta puja y tiene que comprenderse como una ocurrencia típicamente paulina. Lo cual significa entonces que el propio himno es anterior a Pablo.

La segunda estrofa está vigorosamente marcada por el διό que la introduce y por el cambio de sujeto. Michaelis [110] ha sostenido con razón en contra de Barth que aquí se trata de una nueva etapa en el camino del Salvador, lo cual resulta por otra parte del esquema mítico del conjunto, que describe un drama salvador. Es difícil decidir con certeza si se puede atribuirle a la palabra compuesta ὑπερυψοῦν un sentido reforzado respecto a la palabra simple, ya que la época helenística tiene una preferencia por los temas compuestos. Aquí podremos admitirlo, ya que a continuación se mencionan expresamente las potencias por encima de las cuales fue elevado Cristo. Naturalmente, el verbo tiene entonces un sentido no solamente comparativo, sino superlativo: Cristo se ha convertido en el más alto [111]. Esto indica ya que aquí está subyacente una forma de tradición cristológica distinta de la que es ordinaria en Pablo; además, como ocurre frecuentemente en los himnos de la cristiandad primitiva, no se habla aquí de la resurrección, sino de la elevación. Esta matización tiene el sentido objetivo de poner en evidencia al Cristo como Cosmocrátor, tal como es sin duda el punto crítico de nuestro pasaje. El esquema de la entronización celestial, que se encuentra también en 1 Tim 3, 16 y Heb 1, 3 ss, en el marco del mito del hombre original-salvador bajo su forma cristiana, se transfiere aquí a la elevación de Cristo [112]. A partir de aquí hay que comprender ya la concesión del nombre nuevo que, según Heb 1, 5, pertenece al ceremonial de la presentación ante la corte divina, en el curso del cual se proclama la dignidad nueva del entronizado. Para la antigüedad, el nombre no es solamente un signo distintivo. Revela más bien la dignidad y la naturaleza y, por así decirlo, difunde y hace manifiesta la esencia. También en esto es donde reside el singular «acrecentamiento» que se le atribuye al Elevado, si se le compara con el Preexistente. Sería absurdo querer concederle al Kyrios un suplemento a su plenitud de poder, que no hubiera poseído todavía aquel que era «igual a Dios». El «acrecentamiento» va

110. W. Michaelis, *o. c.*, 41.
111. Ya antes E. Haupt, *o. c.* 84; P. Ewald, *o. c.*, 127, nota 1; W. Michaelis, *o. c.*, 41.
112. Así también Lohmeyer, *Kyrios*, 60, nota 1.

ligado al nombre. Cristo no es ya la naturaleza divina velada. Ahora se revela y en cierta manera reina abiertamente. En la medida en que el mundo entero se ve afectado por la proclamación del nombre nuevo, ya no tiene nada que hacer con el Dios desconocido, como tampoco con eso que llama él mismo destino. Ewald [113] ha hecho muy bien en hablar de una «situación soteriológica»; Lohmeyer [114] precisa más todavía: «El Kyrios es en cierto modo la cara de Cristo vuelta hacia el mundo». Michaelis no ha visto todo esto y en consecuencia tiene que comprender lógicamente el χαρίζεσθαι como una recompensa personal atribuida a aquel que ha obedecido en la tierra [115]. Esto significa reconocer debidamente que la concesión del nombre representa la respuesta divina al acontecimiento terreno, a la que sucede en una nueva fase. El propio término «recompensa», contra el que tan violentamente clama Barth [116], no resulta del todo inapropiado. La soberanía de Dios no se toca aquí para nada, sino que al contrario es puesta en evidencia. Sin embargo, es absolutamente falso situar el conjunto del acto que aquí se describe en el secreto de una decisión interna de Dios, siendo así que se trata por el contrario de una proclamación cósmica y escatológica, y ver una recompensa personal donde se trata de un acontecimiento soteriológico. Sería cometer un error semejante al de comprender «se despojó» y «se rebajó» en el sentido de una acción moral puramente individual. No se le puede reprochar a Michaelis su falta de lógica. Lo que pasa es que este espíritu tan lógico demuestra precisamente hasta dónde nos conduce una interpretación deliberadamente ética. Cuando no se les da un sentido escatológico y soteriológico a los versículos 7 y 8, tampoco es posible comprender en este sentido los versículos 9-11. Y al revés, nuestra interpretación de los últimos versículos confirma la de los primeros. La acción divina durante la entronización de Cristo pone precisamente en evidencia que la acción de aquel que fue obediente en la tierra atañe al mundo entero y es un acontecimiento salvador, y que semejante obediencia es algo más que la acción moral de un indivividuo: es una revelación. Esto se ve con toda objetividad. En nuestros versículos, lo que se considera no es un estado, sino un acontecimiento, un «drama». Como demuestran el esquema del conjunto y los temas de detalle, la

113. P. Ewald, *o. c.*, 127.
114. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 53; cf. J. Kögel, *o. c.*, 44 s.
115. W. Michaelis, *o. c.*, 40 s.
116. K. Barth, *o. c.*, 60.

expresión es mitológica. Pero esto es precisamente lo que le permite al kerigma cristiano primitivo hablar siempre de nuevo del acontecimiento de la salvación, mientras que todavía quedan por demostrar las afinidades entre la ética y el mito.

El nombre nuevo está por encima de todos los nombres; como atinadamente ha establecido Bietenhardt [117] refiriéndose a Ef 1, 21, esto significa elevado por encima de toda criatura; se trata indiscutiblemente del título de Kyrios. A pesar de las críticas de Foerster [118], habrá que mantener que el atributo que el antiguo testamento griego le concede a Dios se le transfiere ahora a Jesús, teniendo también en cuenta que en el versículo 10 se cita a Is 45, 23 por la versión de los LXX, donde se proclama Kyrios a Dios. La importancia de este punto radica en que representa uno de los raros argumentos realmente probatorios contra la tesis de Bousset, según la cual Cristo fue llamado Kyrios por analogía con los héroes cultuales helenísticos, y en cuanto cabeza de la comunidad cultual cristiana. Pero esto no significa que esta tesis sea falsa. No obstante, tiene necesidad de completarse en la medida en que nuestro versículo muestra que la comunidad cristiana, ya en la época prepaulina y bajo la influencia de los LXX, le daba a este título sacado del ambiente helenístico un contenido que apartaba a Cristo de la analogía con los héroes cultuales. Bousset [119] no ha visto esto, aun cuando él mismo recuerda en este lugar el atributo veterotestamentario de Dios, hablando consiguientemente del «nombre cultual santo del Yahvé del antiguo testamento» y, de forma correspondiente, de «la situación de dignidad de Jesús en la liturgia cultual». Pero aquí precisamente no se piensa en esa dignidad del Señor del culto. Con toda razón Lohmeyer no se cansa de subrayar que aquí se proclama a Jesús Señor del mundo y no de la comunidad [120]. Esto es exactamente lo que distingue a nuestro pasaje respecto al uso ordinario de este término en Pablo; por tanto, puede verse en él una señal del carácter no paulino del himno. Evidentemente, Pablo no ignoraba este hecho. En cuanto Kyrios del cuerpo de Cristo, Cristo es el Señor del nuevo eón y no es una casualidad el que, por ejemplo en 1 Cor 8, 6, se le aplique la fórmula estoica τὰ πάντα, que caracteriza al amo del mundo. Pero en Pablo el título de κύριος se le atribuye en primer lugar al Señor de la iglesia,

117. Bietenhardt, en *Theologisches Wörterbuch* V, 272.
118. Foerster, *Herr ist Jesus*, 1924, 122 y 174.
119. W. Bousset, *Kyrios Christos*, 89.
120. Con un vigor especial en una polémica exagerada contra Bousset, en *Kommentar*, 97, nota 6.

mientras que aquí designa al Cosmocrátor, como había señalado Kögel [121] con toda energía. Está claro que en esto no queda afectada para nada la divinidad de Dios, ya que es Dios mismo el que constituye a Cristo en esta dignidad, como se encargan de recordar una vez más las últimas líneas del versículo. El Kyrios es Dios en su relación con el mundo. En la entronización, la representación de Dios ante el mundo se transfiere a aquel que ha sido elevado. A través de él solamente es como se ejerce la acción de Dios sobre el cosmos (en el sentido de 1 Cor 15, 28 podría decirse: ¡hasta la parusía!). Consciente o inconscientemente es con Cristo con quien tiene que vérselas el mundo, en la medida en que tiene que vérselas con Dios. El es en adelante su señor y su juez; en términos concisos, pero que expresan perfectamente el pensamiento del texto, puede decirse que él es a quien el cosmos llama *Ananké*. El fija el destino del Todo y de cada criatura en particular. El es ese destino en cuanto *deus revelatus*, en cuanto criterio y κριτής de toda la historia.

Esto es lo que quieren decir los versículos 10-11. Lo que nos mueve a adoptar el texto de los LXX citado según la versión AQ es que aquí se trata de una *proskínesis* cósmica. Lo muestra el himno con especial evidencia, al interpretar y subrayar las expresiones πᾶν γονυ y πᾶσα γλῶσσα por medio de la interpolación que remite a todo lo que hay en el cielo, en la tierra y bajo la tierra. Con la ayuda de documentos impresionantes Dibelius [122] ha descubierto la posibilidad de ver en lo que hay sobre la tierra no sólo a los hombres, sino a las potencias espirituales. Esta posibilidad es aquí efectivamente una realidad. Sería bastante extraño que los hombres estuvieran situados en la tierra y las potencias espirituales en el cielo y bajo tierra. Ya que solamente a una época que ignoraba todavía el material de que disponemos actualmente para la historia de las religiones le podríamos atribuir la idea de que estas dos últimas categorías conciernen a las cosas evolucionadas o muertas. En el mundo helenístico, y consiguientemente a la concepción posterior veterotestamentaria del mundo, son las potencias espirituales y no los hombres quienes de veras representan al cosmos. Ellas son igualmente en las que piensan Rom 8, 38 s; Col 1, 20; 1 Tim 3, 15; Heb 1, 6; 1 Pe 3, 22, esto es, los himnos del nuevo testamento más cercanos a nuestro texto, cuan-

121. J. Kögel, *o. c.*, 15 ss, aunque sin ver la tensión con el punto de vista que domina en el apóstol.

122. M. Dibelius, *o. c.*, 79; cf. también A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, 1908, 81.

do el triunfo de Cristo tiene que proclamarse en todo su significado universal. Cullmann [123] ha demostrado que este tema era un *topos* permanente incluso en las formas litúrgicas ulteriores; merece ser citado especialmente Ignacio: «Lo veían las criaturas en el cielo, en la tierra y bajo la tierra» (Tral. 9, 1). Sin embargo, el punto decisivo es que en nuestro texto se abandona el futuro de la afirmación veterotestamentaria, evidentemente por algún motivo, y sólo vuelve a aparecer en el versículo 11 en cierto número de variantes y bajo la influencia del texto de los LXX. El texto del antiguo testamento obligaba a pensar en un acontecimiento que tendría lugar cuando la parusía, y que era todavía entonces una opinión muy extendida. Pero en el himno no es un acontecimiento futuro en el que se piensa, como acertadamente han subrayado Dibelius [124] y Michaelis [125]. No puede tratarse de eso, ya que el himno habla de un acontecimiento que tiene lugar durante la entronización de Cristo, siendo ésta un hecho ya realizado. Para nuestro texto se ha llevado ya a cabo la profecía del antiguo testamento, no se trata de algo venidero. Esta manera necesaria de comprender el texto ha llevado a Michaelis [126] a discutir el carácter escatológico de la afirmación. Sin duda está aquivocada su tesis, aun cuando yo esté de acuerdo con el conjunto de su interpretación. Aunque aquí no se piense en un acto al final de los tiempos, el acontecimiento descrito es sin embargo escatológico en cuanto tal, de la misma manera que la encarnación, la cruz y la resurrección que son consideradas siempre en el nuevo testamento como acontecimientos escatológicos. Según la concepción neotestamentaria, el tiempo del fin comienza precisamente en lo que se realiza con Cristo y en Cristo. Naturalmente, el acontecimiento que aquí se describe no puede considerarse todavía como acabado. Se cumple continuamente, lo mismo que en los poemas del Apocalipsis, hasta que llegue la parusía. Sin embargo, aquí se trata de constatai el carácter actual de este acontecimiento. A partir de aquí desaparece definitivamente la posibilidad de comprender bajo las realidades terrenas únicamente a los hombres. Ellos no tienen conocimiento del triunfo de Cristo más que en cuanto miembros de la comunidad, por tanto no en su conjunto, ni pueden ser por ello los aclamantes

123. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, ²1949, 54 ss.
124. M. Dibelius, *o. c.*, 79, 81.
125. W. Michaelis, *o. c.*, 42.
126. *Ibid.*

del versículo 11. Porque, como ha mostrado Peterson [127], ἐξομολογεῖσθαι significa la aclamación que, desde las épocas más remotas, tiene lugar concreto precisamente durante la entronización; no es por tanto una confesión en el sentido moderno tan matizado de la afirmación de unas experiencias personales; ni tampoco es una profesión de fe, sino una acción del derecho sagrado que tiene que realizarse en el curso de una epifanía divina como un deber obligatorio. No solamente se confiesa entonces, sino que al mismo tiempo se reconoce pública e indefectiblemente al proclamado. Y eso es precisamente lo que realizaron las potencias espirituales en el cielo, en la tierra y bajo la tierra, en cuanto representantes verdaderas del cosmos y detentoras del poder cósmico, cuando la entronización de Cristo: lo reconocieron como Kyrios de una forma solemne y definitiva. Es curioso cómo Michaelis [128] y Dibelius [129] distinguen entre la adoración o veneración y la sumisión o victoria; no es posible establecer esa separación cuando se ve el significado de la *proskínesis* y de la aclamación cósmica que aquí se describe. A Ewald [130] le gustaría ver una «imposibilidad» en el hecho de que «el diablo y sus demonios doblaron la rodilla al nombre de Jesús», ya que él no puede pensar aquí más que en la *apokatástasis*. Pero la verdad es que entonces debería explicar también que aquí no se piensa en «los habitantes del cielo y de la tierra» en general, sino en todos «los adoradores de Dios», y que el elemento nuevo no es la adoración en general, sino la adoración del nombre de Jesús. Es que no ha sido capaz de ver el esquema mítico que define a nuestro himno ni ha percibido por consiguiente que nuestros versículos describen el acontecimiento de la entronización celestial de Cristo. Cuando se reconoce este hecho, es imposible eludir la conclusión de que en nuestro texto se trata de describir la transferencia a Cristo del poder sobre el conjunto del cosmos. Esta transferencia tiene lugar cuando Dios le otorga al que ha sido elevado el título de Kyrios. Y lo confirman la *proskínesis* y la aclamación de las potencias. Si ellas participan en este acto es precisamente porque hasta entonces habían sido las detentoras del poder cósmico. Al consentir ahora en esta transferencia de la autoridad a Cristo, se ven despojadas de él. En adelante Cristo es el único soberano del mundo. Es sin embargo la grandiosa audacia de esta afirma-

127. F. Peterson, *Heis Theos*, 1926, 317.
128. W. Michaelis, *o. c.*, 42.
129. M. Dibelius, *o. c.*, 79.
130. P. Ewald, *o. c.*, 128 s.

ción la que impide a los exegetas adoptarla sin reservas; pero no es sólo aquí donde nos encontramos con ella, sino en los otros himnos cristianos primitivos y en Col 2, 15, relacionada también con un hecho ya cumplido.

Una última indicación de la historia de las religiones nos permite confirmar el resultado adquirido. Peterson [131] ha señalado el hecho de que la soberanía sobre el cosmos y los tres órdenes que lo estructuran se atribuye especialmente a unas divinidades cuyo culto ha incorporado ciertos elementos astronómicos, principalmente al dios del sol. De este modo estas divinidades están caracterizadas como portadoras del destino. Semejante relación pudo ser conocida por el autor del himno o pudo ser ignorada por él; pero lo importante es que se pueda y se deba relacionar con este hecho la afirmación hímnica de esta tradición. Nos autoriza a ver en las criaturas mencionadas a las potencias espirituales, portadoras de destino para la tierra. Nos muestra además cómo, en la época helenística, se tenía que comprender una afirmación como la nuestra: significaba que Cristo ha sustituido a la *ananké*. El es ahora el Pantocrátor, a cuyo servicio están todas las potencias y todas las fuerzas; él reúne bajo su poder absoluto a todo aquello que anteriormente, en la oposición de las fuerzas y de los campos de fuerzas, tenía tendencia a separarse y a combatirse. En cuanto Señor de los tres órdenes del cosmos, él es ahora el que lo reconcilia todo, lo mismo que en Col 1, 20 [132]. Y este tema es también un estereotipo del mito del salvador entronizado; el ejemplo más conocido de ello es la cuarta égloga de Virgilio, en donde el Salvador unifica al mundo poniendo fin al combate cósmico e imponiendo a los rebeldes la obediencia bajo su *pax*. La pacificación del mundo es resultado de la sumisión de las potencias, que podían antes presentarse como las portadoras del destino y desempeñar este papel. La llegada del Salvador unifica al mundo liberándolo de los demonios. El es al mismo tiempo el reconciliador y el vencedor del mundo. Y esto no se afirma solamente, «por así decirlo, entre líneas», como dice Lohmeyer [133], sino *expressis verbis*, cuando la *proskínesis* y la aclamación de los detentores de la potencia cósmica aparecen como parte integrante de la entronización de Cristo. Solamente así es como adquiere toda su profundidad y plenitud el grito «Kyrios Jesus Christus».

131. F. Peterson, *o. c.*, 259, nota 2 y 262 s, 326 s.
132. Cf. E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie*. Festschrift R. Bultmann, 1949, 139.
133. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 67.

La fórmula doxológica final corresponde a la costumbre judía [134]. La única dificultad que presenta es el empleo en sentido absoluto del nombre de Padre, que Lohemeyer [135], atendiendo al contexto, comprendía en el sentido de «Padre del mundo». Esta solución es concebible para un himno judío, pero no para un himno de la cristiandad primitiva. Peterson [136], apoyándose en otros textos paralelos de la antigua iglesia, ha propuesto relacionar las líneas finales con la aclamación. Pero, prescindiendo de que estos textos paralelos están probablemente bajo la dependencia de nuestro pasaje, este argumento refuerza todavía más la tesis de Lohmeyer. ¿Puede pensarse realmente que las potencias hablen del Dios Padre? Podría preguntarse si no habrá sido añadida esta conclusión por Pablo para expresar la preocupación de una cristología de subordinación, lo mismo que en 1 Cor 15, 28. No obstante, frente a esta hipótesis hay que indicar que no se puede privar al himno original de estas líneas, si se acepta la división de Lohmeyer en tres partes. El único recurso que cabe entonces es ver aquí la influencia de una costumbre cristiana que puede hablar de Dios como de Padre en sentido absoluto, teniendo a la vez ante la vista al Padre de Cristo y al de los cristianos. Entonces quedaría de manifiesto, aquí y sólo aquí, que la comunidad se siente afectada por el acontecimiento escatológico descrito y que lo comprende como un acontecimiento salvador.

El único punto que no se ha considerado todavía es el hecho realmente sorprendente de que el comienzo del versículo 10, que recoge el ἐν ἐμοί de los LXX, nombre simplemente a Jesús como portador del título de Kyrios. ¿Será con el objeto de dejar para la aclamación la predicación completa, y por tanto con una finalidad retórica? Ya Lohmeyer [137] se preguntó si no deberá este nombre relacionar con la historia al acontecimiento que aquí se presenta. Si no se tiene en cuenta el añadido del versículo 8, es aquí solamente donde se dice a quién se aplica de verdad el himno. Es más prudente renunciar a una decisión segura, aun cuando el propio himno, con su διό del versículo 9, identifique expresamente al Elevado con el Rebajado y aunque, al oírlo, la comunidad tenía que pensar ciertamente en el Jesús histórico. Realmente, ¿hay aquí algo más que el clavo del que se cuelga el mito del *Anthropos* rebajado y elevado, después de haberlo modifi-

134. Cf. M. Dibelius, *o. c.*, 79; Lohmeyer, *Kyrios*, 61.
135. E. Lohmeyer, *Kommentar*, 98.
136. F. Peterson, *o. c.*, 133 y 171, nota 3.
137. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 56.

cado en un sentido cristiano? ¿Es ya aquí donde se traza la frontera en la que el kerigma cristiano primitivo se separa del mito? Si así fuera y si no pudiera pensarse en otra cosa, el himno no sería entonces más que un cántico de alabanza dirigido al héroe cultual cristiano, identificado precisamente con el Jesús histórico. Pero no habría una verdadera delimitación respecto al mito, cuyo esquema ha sido transferido indudablemente a Jesús. Al contrario, ésa sería la prueba de la completa mitificación de la historia de Jesús. Expresándonos con cierta falta de respeto y con una provocación consciente, la verdad es que no podemos buscar fácilmente el límite respecto al mito bajo una etiqueta distinta. Si ese límite existe bajo otra forma, tiene que provenir del propio kerigma, esto es, de ese kerigma que se deja oír aquí a través de un esquema mítico. ¿Es esto posible? En caso afirmativo, uno no puede naturalmente decidirlo a partir de algún que otro detalle, que podría perfectamente tener sólo una importancia secundaria. La frontera respecto al mito, si es verdad que existe, tiene que encontrarse en el *scopus* del conjunto. Solamente así es como el kerigma cristiano puede servirse del esquema mítico, sin convertirse simplemente en un mito. Según el análisis que aquí se ha hecho, el *scopus* del conjunto es que el Obediente es el Cosmocrátor. Como tal, él es el criterio y el κριτής de toda la historia: cuando llegue el juicio del mundo, el único punto en discusión será nuestra obediencia o nuestra desobediencia. Y Jesús ejerce su poder de Cosmocrátor dirigiendo al mundo, a través de las numerosas decisiones del tiempo terreno, hacia la decisión del último día, cuando se plantee la cuestión de nuestra obediencia. El cualifica siempre de nuevo al mundo, volviéndolo a situar continuamente en la perspectiva de esta última decisión, en la perspectiva de su parusía, de la parusía del Obediente. De la confrontación con el Obediente es de donde resulta nuestro destino y de donde recibe su *signum* la historia del mundo y la historia de la vida de cada uno de los hombres. Ser Kyrios significa precisamente imprimir al cosmos y a cada uno de sus miembros ese *signum* último y decisivo, definir nuestra existencia con sus posibilidades, con su responsabilidad y con su necesidad. Lo que distingue al kerigma cristiano del mito es que el Obediente, y sólo él, define de esa forma al cosmos y a su historia. Y lo que aquí se entiende por obediencia se deduce de la interpretación de los versículos 7-8: se comprende el rebajamiento como la posibilidad de servir que se da la libertad. El mito, en donde se trataba y en donde se trata de apoteosis, no ha proclamado esto jamás. Es aquí donde está su límite y es ésta la prueba de que el mensaje cristiano primitivo no ha hecho más que utilizar sus esquemas.

III

El análisis tan detallado que hemos hecho ha dejado desbrozado el terreno para una comprensión homogénea del conjunto del mito. Pero no ha dado todavía a ciertos problemas fundamentales una explicación perfectamente clara; es preciso llegar ahora a ella antes de concluir. En primer lugar, habrá que interpretar el versículo 5, que pone de relieve lo que le interesa a Pablo cuando recurre a este himno; lo haremos, sin embargo, dentro de una perspectiva recortada y desde el punto de vista de la parénesis.

La exégesis corriente, de orientación ética, ha encontrado en este versículo un punto de partida realmente ideal, de forma que ha creído sin reflexionar demasiado que podía completar el verbo que falta en la segunda mitad de la frase por un ἦν o un ἐφρονήθη y ha comprendido paradigmáticamente el ἐν Χριστῷ; en la medida de lo posible, ha recomendado incluso en el primer miembro de la frase la lectura φρονείσθω de la *koiné* [138], que facilitaba el paralelismo entre la actitud de los cristianos y la de Cristo, poniendo claramente de relieve el tema del modelo. Esta solución resultó imposible desde que se reconoció en el ἐν Χριστῷ la fórmula técnica tan corriente en Pablo: «en Cristo». El verbo que faltaba en el segundo miembro de la proposición tenía que sacarse entonces del primer miembro. Se podía también reforzarlo en el sentido de un φρονεῖν δεῖ. En los últimos años ha sido sobre todo Kögel [139] el que ha establecido de forma detallada esta opinión, que se ha impuesto en la actualidad. Lohmeyer no hace más que comprometerse por un camino lateral, separando las dos mitades de la frase, ya que objetivamente es absurdo el corte entre ἐν ὑμῖν y ἐν Χριστῷ, puesto que el demostrativo en Pablo no remite nunca gramaticalmente a una proposición relativa. El primer miembro tiene que referirse a lo anterior, el segundo tiene que ser una fórmula de citación, en la que el ἐν Χριστῷ se comprenda paradigmáticamente [140]. Ya Haupt [141] opuso al primer argumento el hecho de que era muy poco verosímil una recapitulación después de cuatro versículos. Esto atañe también a Michaelis que, sin pensarlo mucho, hace de toda la frase la conclusión de los versículos 1-4 [142]; hay que añadir además que entonces el segundo miem-

138. P. Ewald, *o. c.*, 111 s.
139. J. Kögel, *o. c.*, 10 ss.
140. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 12.
141. E. Haupt, *o. c.*, 63; nota 1.
142. W. Michaelis, *o. c.*, 33 s.

bro de la frase sin verbo, que prepara manifiestamente una cita, pierde realmente todo su sentido. El segundo argumento de Lohmeyer ha sido refutado por E. Percy[143]. Por tanto tendremos que quedarnos con la idea de que el versículo 5 constituye la introducción del himno, y de que los filipenses se ven invitados a portarse unos con otros como conviene que se haga en la esfera de Cristo. Esta exhortación no puede calificarse de extraña. Corresponde más bien al esquema típicamente paulino de la parénesis que, por ejemplo en Rom 6, 2 ss, deduce el imperativo del indicativo, el comportamiento del cristiano de la acción que sirve de base a la salvación. Esta comprobación es importante; y si es exacta, indica que Pablo no comprendía el himno por lo menos en el sentido de que Cristo estaría aquí presente a la comunidad como modelo ético. Dígase lo que se quiera por otra parte, la fórmula técnica «en Cristo» remite sin duda de ninguna clase al acontecimiento de la salvación, tiene un carácter soteriológico y no es más que a través del sacramento como se llega al «en Cristo» según Pablo. Por tanto, él mismo vio en el himno una representación del acontecimiento salvífico. Y esto significa que para él la segunda estrofa no era un «excursus» o un «suplemento», sino una base tan necesaria como la primera para la parénesis. El acontecimiento de la salvación es indivisible y es en su conjunto —y jamás de otra manera— como constituye el fundamento de la situación del cristiano.

No obstante, si es así, el esquema mítico nos plantea demasiadas complicaciones a nosotros, hombres del siglo XX. ¿Es posible basar en unos esquemas míticos la condición del cristiano? ¿Cuál es el sentido de un esquema semejante, que en mi opinión está indiscutiblemente presente en el himno? Será conveniente no colocar esta cuestión en una perspectiva demasiado estrecha y no suscitarla quizás a no ser a propósito del mito del *Anthropos*. Es un hecho que Pablo se sirve en medida muy amplia de las representaciones y de la terminología del mundo helenístico que lo rodea. Las raíces del «en Cristo», tan profundamente característico de los escritos de Pablo, se hunden también en la mística helenística. Pero aunque pueda esto afirmarse con absoluta certeza, también es cierto que no debemos quedarnos aquí. Porque indudablemente Pablo no ha hecho uso de esta fórmula en un sentido místico. La ha utilizado para caracterizar la condición del cristiano en el cuerpo de Cristo, y por tanto en la iglesia. Pero

143. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser— und Epheserbriefe*, 1946, 120, nota 92.

¿por qué, en vez de hablar sencillamente de iglesia, utiliza la fórmula «en Cristo», mística por su origen y por analogía? Tenemos que responder: porque quiere dirigir la atención al hecho de que, para él, la iglesia no es constitutivamente nada más que el terreno de la soberanía de Cristo. Este ejemplo es sumamente instructivo, si se busca el sentido de la adopción del mito del *Anthropos*. Demuestra que al evangelio no le corresponde un lenguaje sagrado, como debería realmente afirmarlo la teoría de la «antigua tradición bíblica» [144]. También aquí el evangelio entra en el mundo de lo profano, al que pueden acceder ahora los lenguajes de lo sagrado y el de los misterios. Pero ¿qué es lo que le permite a Pablo recoger precisamente ciertas representaciones originalmente míticas y ciertos términos místicos, aun cuando no haga en esta ocasión más que seguir una tradición cristiana primitiva e incluso judía, bastante extendida? Se responderá que el judaísmo no ofrecía la misma posibilidad de hablar de la actualidad de la salvación, en la medida en que era menester presentarla como ligada a la persona del Salvador y como algo que afectaba al mundo entero. La apocalíptica hablaba de la salvación del conjunto del mundo como de un acontecimiento futuro, que el Mesías no haría más que introducir. Sus esquemas resultaban insuficientes para la predicación de la iglesia comprometida en la misión: la salvación para el mundo entero es ya una realidad presente únicamente en Cristo. Pero los mitos y los misterios del helenismo ofrecían esquemas válidos para este mensaje. En otras palabras, proponían ciertos esquemas para un mensaje escatológico, que se distinguía de la apocalíptica judía al proclamar una salvación actual, exclusivamente vinculada a Cristo. Este es el sentido de la adopción de esquemas míticos y de términos originalmente místicos: dar una expresión a la escatología típicamente cristiana, distinta de la apocalíptica judía. No debería perderse de vista este punto, por ejemplo, en la discusión a propósito del tema de la desmitologización.

Lo mismo que la escatología cristiana es la verdadera razón de la adopción de los esquemas místicos, también es al mismo tiempo su límite. Si esto es verdad, debería consiguientemente ser además el criterio de una desmitologización bajo el signo del evangelio. Ha quedado ya indicado el punto en que se marca claramente este límite en el interior del himno. Este himno comparte la concepción helenística del mundo y de la existencia. Se representa al cosmos como dividido en tres pisos y se concibe al hombre

144. E. Stauffer, *Theologie des NT*, 5.

como sometido a la autoridad de las potencias. La misma idea de milagro, que permite hablar de la metamorfosis de la divinidad, se toma aquí como un punto de partida completamente natural, tan natural que en este punto la dogmática es incapaz de llegar a la claridad que desearía para poder responder a sus cuestiones concretas. La entronización celestial de Cristo queda definida espacial y temporalmente y se lleva a cabo en el curso de una solemne ceremonia, trazada por la tradición apocalíptica. Manifiestamente, la comunidad cristiana no ha sentido la necesidad de corregir esta descripción, pero sí la de modificar el esquema mítico, en la medida en que el mito anunciaba la salvación. También él habla escatológicamente de la venida del Salvador. Para él, como para el kerigma cristiano, la revelación es el comienzo del fin del mundo. Pero para él ese fin del mundo consiste en la apoteosis del hombre, hecha posible gracias a la venida del Salvador y a la llamada de la salvación. En este punto es donde la predicación cristiana rompe con el esquema del mito. Si pudiera decirse todavía que el mito también habla de la encarnación de Dios, en todo caso semejante encarnación no tiene el carácter radical que se atestigua en este lugar: el rebajamiento hasta la muerte en una obediencia libre. En el mito es inconcebible que el abandono de sí mismo pueda ser rigurosamente algo distinto de un medio al servicio de un fin. Pero el sello específico del mensaje cristiano consiste en ser una *theologia crucis*, que tiene que destruir aquí a una *theologia gloriae* mítica. Por eso es por lo que también el mito ignora el «por ello» del versículo 9, que convierte al Obediente en Cosmocrátor. En la apoteosis, el alma, en cuanto que es una chispa divina, llega a ser ella misma, consigue su verdadero ser, y ya no se distingue del Salvador. En la elevación de Cristo, el mundo no recibe en primer lugar su propio cumplimiento, sino que se somete a su Señor. La salvación no significa aquí nada más que un cambio de soberanía. El mensaje escatológico de la cristiandad consiste en proclamar al nuevo Señor del mundo, de ese mundo que hasta ahora no se ha visto enfrentado nada más que con las potencias. Es verdad que hay que conceder de antemano que, en cierto modo, el mito puede igualmente concebir la salvación como un cambio de soberanía, de la misma manera que hablaba también en cierto sentido de la encarnación del Salvador. Este es precisamente el significado de aquellas fórmulas originalmente místicas, en las que se trataba del «estar en». Se da allí una comprensión ontológica según la cual el hombre concibe su existencia a partir del mundo en que vive y que lo determina en cada instante. Ser salvado significa entonces ser

trasladado del mundo de la vanidad al mundo celestial, de la esclavitud de las potencias a la libertad de una soberanía divina. En esta medida, la salvación es un cambio de soberanía. Pero es preciso expresarlo para que nos demos cuenta de la diferencia: cambio de soberanía significa aquí únicamente «liberación de», y todas las descripciones del otro mundo no son más que perífrasis para expresar la liberación del mundo y de sus ataduras. En realidad, sólo llega uno a librarse del dominio de la *ananké*. No puede seriamente tratarse de una soberanía en la que uno participe. Pero ése es el caso de la predicación cristiana cuando nos habla de una «libertad para». Lo hace precisamente cuando exalta al Obediente como Cosmocrátor. Y lo hace también siempre que dice: «en Cristo». Ese «en Cristo» significa: en el momento del cambio de los eones, cuando Dios se hizo hombre para apartar a los hombres de su empeño en querer ser iguales a Dios, cuando en la encarnación siguió un ταπεινοῦν ἑαυτόν y la ταπεινοφροσύνη se convirtió en la ley de ese nuevo eón, cuando la salvación se hizo evidente en la cruz. Aquel que coloca a los hombres en su verdadero lugar de hombres, esto es, en la obediencia, es ahora el Cosmocrátor. El, y sólo él, concluye la historia del mundo antiguo. Pero eso sólo puede hacerlo obedeciendo. El es el hombre nuevo y en consecuencia el Señor del mundo nuevo.

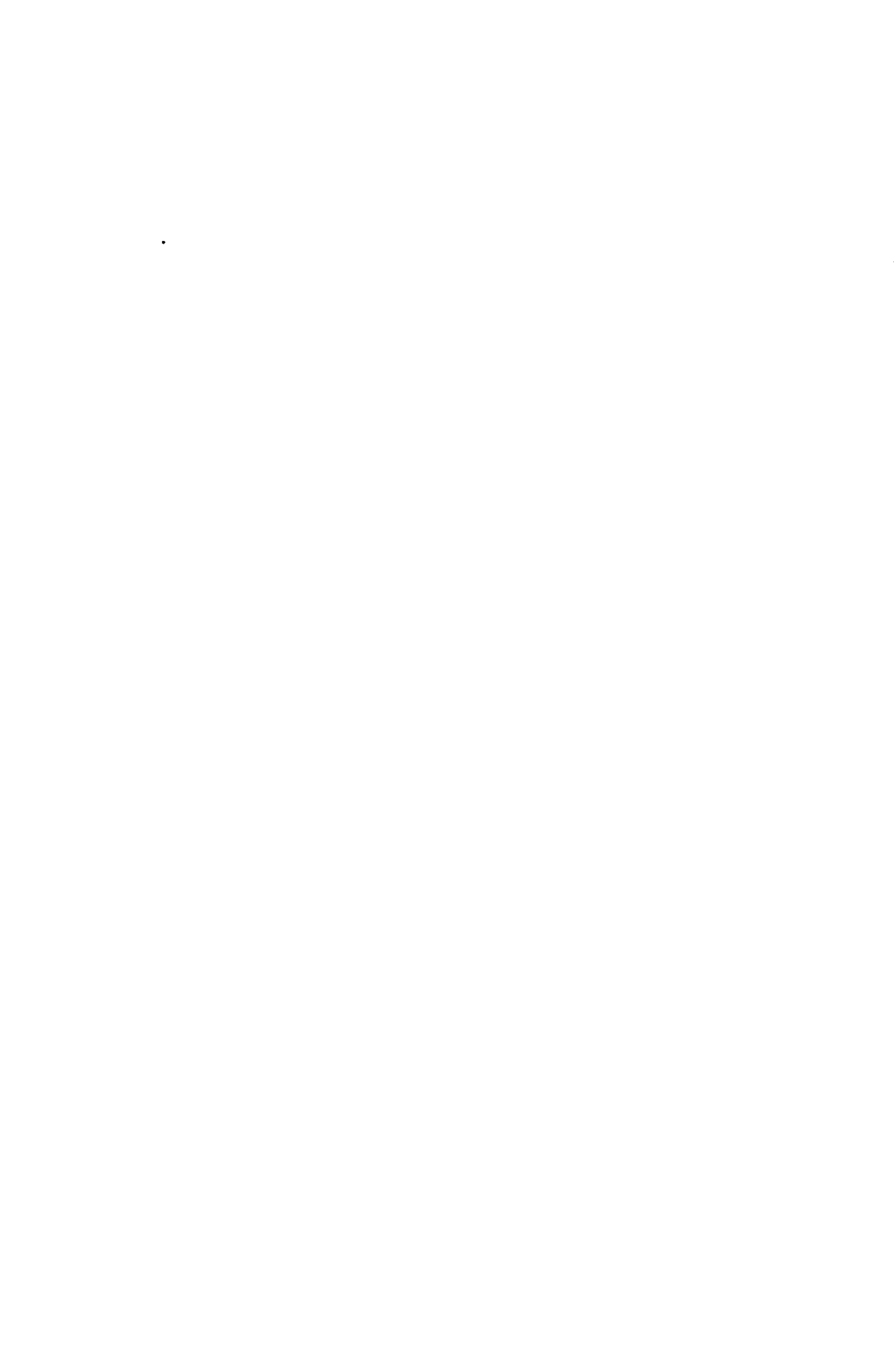
Si todas estas afirmaciones no andan del todo lejos del himno, resulta evidente que Pablo tenía razón al subrayar mediante el himno su parénesis de ταπεινοφροσύνη y al caracterizar esa situación como situación «en Cristo». Es la situación que resulta del cambio de eón, la del hombre nuevo. Se hace entonces igualmente palpable que el himno se preocupa de la escatología y de la soteriología, no de la ética. Como última baza, se objeta a esto que aquí no se trata de los creyentes ni de la comunidad; por tanto nos movemos en una perspectiva cósmica, no eclesial o cultual [145]. Pero esta objeción no puede impresionarnos si vemos con claridad el significado del hecho de que sea la comunidad cristiana la que pronuncia y escucha este himno. En el cristianismo primitivo los himnos son considerados como inspirados [146]. De esta forma en el himno se proclama un acontecimiento que es un misterio desconocido para el mundo y que habla del final del mundo antiguo. Con este himno la comunidad cristiana que habita en la tierra recibe lo que tiene lugar durante el homenaje que rinden las potencias en la sala del trono de Dios y en cierto modo también ella

145. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 60.
146. Cf. 1 Cor 14, 26; Col 3, 16.

da su respuesta. Así pues, se ve arrastrada en ese acontecimiento escatológico y se siente testigo en la tierra de la entronización del Obediente. No es necesario que ella proclame lo que le acontece. Cuando anuncia al Cristo Cosmocrátor, el mundo nuevo aparece ya en ella y se ve que el Obediente engendra hombres obedientes. Sin embargo, no se puede exigir esto de la cosmología, sino de la escatología y de la soteriología. No le corresponde ni mucho menos esta misión a la cosmología, porque la proclamación del Obediente como Cosmocrátor fija el límite que separa al mundo antiguo del nuevo; y al mismo tiempo la comunidad cristiana se ve invitada de nuevo, en el sitio en que le ha tocado vivir, a actuar y a sufrir en ese lugar que es «en Cristo», en la ταπεινοφροσύνη y en la obediencia, en la libertad de los que han sido salvados. En esta medida es como el himno pasa a ser una confesión de fe. En la cristiandad primitiva, la confesión sirve para trazar la frontera entre el antiguo y el nuevo eón que, en la existencia cotidiana, está siempre amenazando con borrarse. Para ello es preciso explicitar necesariamente lo que significa el «en Cristo». No es un modelo ético el que aquí se erige. Porque entonces nos quedaríamos aún en la esfera del mundo antiguo. El himno atestigua aquí que el mundo pertenece al Obediente y que él es Señor para que nosotros le obedezcamos. Sin embargo, no nos haremos obedientes gracias a un modelo, sino por la Palabra que atestigua que pertenecemos al Señor.

A la cuestión del *Sitz im Leben* de esta confesión, Lohmeyer respondió indicando la cena [147], mientras que A. Seeberg se mostró partidario del bautismo [148]. Es difícil decidirlo con certeza. Según el contenido del himno, quizás pueda preferirse el bautismo. Se trata del mundo nuevo, cuya señal característica es que en él el hombre se hace verdaderamente hombre.

147. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 65.
148. A. Seeberg, *o. c.*, 74 s.



6

LA FORMULA NEOTESTAMENTARIA DE UNA PARENESIS DE ORDENACION [1]

El lugar singular que ocupan los versículos 11-16 del capítulo 6 en la parénesis final de la primera carta a Timoteo no ha dejado nunca de intrigar a los exegetas [2]. Los versículos 17-19 han sido considerados, si no realmente como una interpolación [3], sí al menos como una añadidura [4]. Se comprende fácilmente que este escrito no puede acabar sin una exhortación a Timoteo para que persevere en la confesión de la fe, cumpliendo fielmente con su ministerio. Pero ¿no resulta poco afortunado intercalar esta exhortación entre las invitaciones a la moderación de los versículos 6-10 y las advertencias a los ricos de los versículos 17-19? Basta con unir los versículos 6-10 con los versículos 17-19 y los versículos 11-16 con la conclusión del versículo 20-21, para obtener un encadenamiento lógico del pensamiento. ¿Qué es lo que pudo inducir al redactor a una disposición que plantea tales problemas? Dibelius recurre acertadamente a la dispersión de unos cuantos elementos parenéticos en las cartas pastorales en general [5]. Pero el problema que entonces se plantea tiene que aclararse de una manera general, y más aún en este sitio, en que se presenta con una urgencia especial. Es fácil comprobar cómo en las cartas pastorales se recogen dentro de las parénesis numerosos elementos recibidos de la tradición y se coordinan hábilmente entre sí. La verdad es que esta tesis no resuelve plenamente la dificultad de nuestro pasaje, porque no permite comprender suficientemente la sepa-

1. Publicado por primera vez en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin 1954, 261-268.
2. Cf. C. Spicq, *Les epîtres pastorales*, 1947, 209.
3. A. von Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur* I, 1897, 482; R. Falconer, *The pastoral epistles*, 1937, 158.
4. J. Jeremias, *Das NTD*, vol. 9, 1953, 40.
5. M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, ²1931, 56.

ración brutal de los versículos 6-10 y 17-19 por obra de los versículos 11-16. De hecho, tenemos que movernos entre suposiciones. Por eso se puede proponer el argumento de que la exhortación a Timoteo no se deja relacionar de forma satisfactoria ni con la polémica contra los herejes de los versículos 3-5, ni con las advertencias a los ricos; además situada delante del versículo 20, habría aplastado con su larga doxología las breves palabras conclusivas que resumen toda la epístola.

Sea de ello lo que fuere, hace ya tiempo que se ha reconocido que efectivamente también en nuestro pasaje chocan entre sí ciertos elementos dados previamente con una parénesis del redactor. Particularmente se ha subrayado el carácter litúrgico de la doxología de los versículos 15-16, basándose en la pleroforia y en la elección de los atributos reunidos en ella [6]. Podría haberse señalado además la aclamación y el amén final, la alternancia típicamente litúrgica entre las expresiones sustantivas, participiales y relativas, y finalmente la reunión en nuestros versículos de diferentes tradiciones. Las calificaciones de «único soberano», «rey de los reyes y señor de los señores», «que habita una luz inaccesible», provienen de la tradición judía [7], mientras que «bienaventurado» representa una acentuación de un atributo griego de la divinidad, y la expresión «el único que posee la inmortalidad y al que ningún hombre ha podido ni puede ver» remite a un dualismo gnóstico [8]. Ha sido por tanto un sincretismo helenístico el que ha asociado estos atributos, y más en concreto la sinagoga de la diáspora [9]. Pero en ningún caso se le atribuirá al redactor de la carta esta composición, que le habría hecho imitar el estilo litúrgico con magnilocuencia, para continuar inmediatamente después en un estilo totalmente prosaico. Su gran predilección por las citas lutúrgicas aparece por otra parte con frecuencia en otros lugares. Se puede afirmar con certeza que las utiliza de forma estereotipada, para marcar unas cesuras. Por consiguiente, los versículos 15b-16 son en todo caso un elemento prestado.

Del mismo modo se reconoce generalmente en el versículo 13, que habla del «Dios que da la vida a todas las cosas y de Jesucristo que hizo una confesión ante Poncio Pilato», una fórmula

6. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* II, ²1911, 298; Fr. Koehler, *Schriften des NT* II, ³1917, 432; C. Spicq, *o. c.*, 200; G. Delling, *Der Gottesdienst im NT*, 1952, 66, nota 33.
7. P. Billerbeck, *Kommentar zum NT* III, 1926, 656.
8. R. Bultmann, ZNW (1930) 169 ss.
9. J. Jeremias, *o. c.*, 39.

kerigmática en dos partes [10]. Dibelius ha resumido el resultado de los trabajos de investigación realizados sobre este punto de la siguiente manera: estas palabras «no han sido exigidas por el contexto, o por lo menos no de esa manera; la mención inesperada de Pilato recuerda las formulaciones kerigmáticas de Hech 3, 13; 4, 27; 13, 28; Ignacio Magn. 11, 1; Tral. 9, 1; Esmirn. 1, 2 y el propio antiguo símbolo romano» [11]. ¿Habrá que entender por el testimonio de Jesús una confesión hablada o en acto? A esta cuestión responde Dibelius constatando que la fórmula original, lo mismo que en 1 Clem 5, 4.7, hablaba solamente de testimonio dado, refiriéndose por tanto a la pasión de Jesús. Por el contrario, al redactor de las cartas pastorales es al que corresponde el paralelismo establecido entre Jesús y Timoteo. Ha sido él el que ha unido mediante las palabras τὴν καλὴν ὁμολογίαν, insertadas por él, las dos situaciones que tenía ante la vista. En consecuencia, μαρτυρεῖν habría recibido entonces el significado ambiguo señalado con frecuencia, que permite pensar al mismo tiempo en una confesión oral.

En el fondo [12], la controversia gira en torno a este solo punto: cuando habla de la hermosa —esto es, «ortodoxa» [13]— confesión en el versículo 12, ¿piensa el redactor en la homología del bautismo [14] en el compromiso de la ordenación [15], o en una confesión ante un tribunal pagano [16]? La inmensa mayoría de los exegetas se inclina por el primer término de esta alternativa. De hecho,

10. A. von Harnack, *o. c.*, 525; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* II, 1900, 343; W. Bousset, *Kyrios Christos*, ²1921, 287, nota 14; Fr. Koehler, *o. c.*, 432; R. Seeberg, ZKG, NF III, 1922, 2; H. Lietzmann, ZNW (1923) 269; P. Feine, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des NT*, 1925, 43-50 ss; H. Windisch, ZNW (1935) 219; C. Spicq, *o. c.*, 196 s; O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, ²1949, 22.

11. M. Dibelius, *o. c.*, 55, con la aprobación expresa de C. Spicq, *o. c.*, 198 y H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936, 50 s.

12. Solamente W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, 1930, 89, pone un punto de interrogación bajo la tesis de una fórmula de confesión en el versículo 13.

13. H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe*, 1880, 186-364.

14. Además de Koehler, Feine, Dibelius, Spicq, Michaelis, Windisch, Falconer, se puede citar también a G. Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, ³1923, 210; B. S. Easton, *The pastoral epistles*, 1947, 166; H. Schlier, *Glaube und Geschichte*, en *Gogartenfestschrift*, 1948, 58, nota 17.

15. H. J. Holtzmann, *Pastoralbriefe*, 364; J. Jeremias, *o.c.*, 39; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, 1951, 85, nota 4; Michel, en *Theologisches Wörterbuch* V, 216, nota 49.

16. Baldensperger, RHPR (1922) 20 ss; M. Goguel, *Jésus de Nazareth*, 1925, 175 ss; O. Cullmann, *o. c.*, 20 s; G. Delling, *o. c.*, 80.

se ve uno inducido a admitirlo en virtud de los imperativos de los versículos 11-12, que encierran de una foma verdaderamente ejemplar una exhortación bautismal, y nada que vaya más allá de la misma. Es característico en este caso que se indique la vida eterna como el objeto de la vocación y que se la coloque en el camino del combate de la fe. Eso es lo que nos anima a revestirnos de las virtudes cristianas, que reflejan al mismo tiempo la fuerza y la gloria del Cristo elevado. En el bautismo se confiesa al Hijo de Dios [17] y en esta medida se recoge lo que Jesús tuvo que haber expresado en el curso de su interrogatorio. Incluso en medio de las circunstancias del cristianismo primitivo es probable que esto ocurriera delante de «un gran número de testigos». La fórmula bipartita del versículo 13 puede en caso necesario ser comprendida como una etapa en el camino de un símbolo bautismal posterior. Porque si el atributo de Dios «que da la vida a todas las cosas» pudo haber sido sacado también del contexto helenístico y se refiere sin duda en primer lugar únicamente a la existencia de las criaturas [18], sin embargo Col 1, 15 ss demuestra claramente que la antítesis entre la creación y la nueva creación escatológica queda superada precisamente en la liturgia del bautismo en favor de un paralelismo de ambas y que la creación puede ser considerada bajo un aspecto escatológico.

No obstante, esta solución que es la más generalmente aceptada no resulta satisfactoria. Del mismo modo, tampoco puede sostenerse de ninguna manera la interpretación que ve en esa hermosa confesión el testimonio dado ante un tribunal pagano. Spicq dice atinadamente que se trata de «*un acto único, sobre el que no puede haber ningún equívoco y cuyo compromiso sigue en pie*» [19]. El que está convencido de la inautenticidad de las pastorales y consiguientemente del carácter falso de la suscripción, considerará como algo más que problemática una relación con un acontecimiento de este tipo en la vida de Timoteo. Sin embargo, esta hipótesis tiene en su favor el que permite verdaderamente poner de relieve una posibilidad objetiva de comparación entre la situación de Jesús y la del discípulo del apóstol. En ambos casos la confesión no sólo recae sobre el mismo contenido de la filialidad divina de Jesús, sino que tiene también la misma base de responsabilidad y presenta la misma antítesis respecto al mundo [20].

17. Cf. G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebr.*: ThBl (1942) 56 ss.
18. Cf. O. Holtzmann, *Das NT... erklärt*, 1926, 775; R. Bultmann, en *Theologisches Wörterbuch* II, 875 s.
19. C. Spicq, *o. c.*, 196.
20. Cf. M. Goguel, *o. c.*, 176.

No obstante, en el bautismo se da una distancia inconmensurable entre el Kyrios y el bautizado, y no es evidente que el hecho del testimonio de Jesús sobre sí mismo trace un puente sobre ese abismo. El paralelismo formal de los versículos 12-13 no puede autorizar ni mucho menos esta interpretación. Además, las añadiduras «delante de Poncio Pilato» y «en presencia de un gran número de testigos» no tienen realmente sentido si no se trata en la confesión de una antítesis decisiva respecto a un cosmos hostil. Partiendo de estas observaciones, cabe por lo menos preguntarse si no habrá que ver aquí preferentemente una relación con la confesión de fe de la ordenación. Como demuestra claramente sobre todo la segunda carta a Timoteo, el jefe de la comunidad está de antemano en conflicto con la herejía y con el mundo, y se encuentra por tanto colocado en una situación de sufrimiento, que lo asocia a la pasión de Jesús, así como también —según 2 Tim 4, 7— al martirio del apóstol. De este modo, según 1 Tim 1, 18 s, se encuentra armado desde su ordenación para el buen combate y es invitado entonces a asumir unos compromisos [21].

En este mismo sentido van otras consideraciones. No es seguro que la invitación a la confesión bautismal posea todavía la fuerza de los primeros tiempos del cristianismo, una vez que un grupo bastante importante de miembros de la comunidad ha crecido ya en la fe cristiana. En todo caso, las cartas pastorales no lo dejan reconocer con claridad y se interesan más evidentemente por la ordenación que por el bautismo, lo cual resulta perfectamente comprensible ya que están escritas al jefe de una comunidad. Además, difícilmente puede evitarse la impresión de que las exhortaciones de los versículos 11-12 se dirigen a un adulto. Por eso Easton [22] concluye de nuestro pasaje que Timoteo recibió el bautismo en la edad adulta, aunque se le opone Lohse [23] citando a 2 Tim 1, 5; 3, 15. Igualmente hemos de prestar atención al paralelo de 2 Tim 2, 2, que se refiere ciertamente a la ordenación [24]; también en este lugar se empieza por una interpelación y una exhortación, que podrían caber perfectamente en una parénesis bautismal; también allí se mencionan los numerosos testigos que asistían al acto que se describe y se recuerda la tradición apostólica que se le confía solemnemente a Timoteo, de la que dice Dibe-

21. El excursus de C. Spicq, *o. c.*, 202 ss, lo ha subrayado especialmente con mucha energía.
22. B. S. Easton, *o. c.*, 168.
23. E. Lohse, *o. c.*, 84.
24. H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe*, 233.

lius [25] que no puede tratarse más que del catecismo mayor, no del pequeño. Porque esta παραθήκη se le entrega al discípulo del apóstol no personalmente para él, sino para que él siga transmitiéndola y para que quienes la reciban de él la vayan a su vez enseñando a otros. De esta forma la cadena de la tradición garantiza el carácter apostólico de la predicación, cuya conservación y transmisión son según las cartas pastorales el deber esencial del jefe de la comunidad. Pero si, según 1 Tim 5, 9-12, hasta la viuda responde a sus obligaciones por su compromiso, es completamente natural que ocurra lo mismo con el jefe de la comunidad. Y si el compromiso de la viuda puede describirse aquí por medio de la expresión πρώτη πίστις, el del jefe de la comunidad podrá igualmente caracterizarse por la pronunciación de una confesión de fe.

De esta forma nuestro texto resulta totalmente comprensible si se le relaciona con el acto de la ordenación, mientras que una interpretación que relaciona la homología del versículo 12 con el acontecimiento del bautismo o con la justificación ante un tribunal pagano choca con toda clase de dificultades. Incluso es necesaria esta relación con la ordenación. Hasta ahora la exégesis en general ha venido cometiendo la falta de orientarse solamente por los detelles del texto, y especialmente por la parénesis de los versículos 11-12 y la fórmula de confesión del versículo 13. Pero ya Feine [26] había hablado del carácter sucinto del conjunto del pasaje. Ahora se trata ante todo de confirmarlo. En todo caso, se puede decir igualmente de los versículos 14-15 que no fueron compuestos en primer lugar por el redactor. No solamente el versículo 15a está fuertemente ligado a los atributos que le siguen, sino que además utiliza una terminología tradicional. El verbo δείκνυμι proviene de un vocabulario de la revelación que Pablo utiliza solamente aquí [27]; igualmente, la fórmula «en su tiempo» se remonta, como en 1 Tim 2, 6 y Tit 1, 3, a una tradición anterior, que sin duda es originalmente apocalíptica y que establece sólidamente en el plan divino de la salvación todas las cosas, especialmente los «tiempos de la consolación» de Hech 3, 20. La observación de Jülicher [28] vale también para las cartas pastorales: «Es verdad que todavía se sigue esperando la aparición de Jesús y el juicio final —¿cuándo habían dejado de esperarlo?—, pero se consuelan con el pensamiento de que la parusía será dada

25. M. Dibelius, *o. c.*, 66.
26. P. Feine, *Theologie des NT*, 71936, 427.
27. H. Schlier, en *Theologisches Wörterbuch* II, 26; H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im NT*, 1949, 47 ss.
28. Jülicher, *Einleitung in das NT*, 71931, 173.

por Dios a su debido tiempo y entretanto organizan las cosas en la tierra». Ya no quedan seguramente huellas de una espera inminente [29]. Lo que pasa es que la fórmula en sí misma expresa menos el embarazo de los creyentes que su firme seguridad [30], y en esto es en donde ha conservado su sentido original. El versículo 14 va estrechamente ligado al versículo 15 por su contenido y por su estilo solemne. Timoteo y la comunidad que él empieza a dirigir se ven aquí comprometidos en un ministerio que él tiene que mantener intacto hasta el retorno de Cristo, una vez recibida la ἐντολή. «*Es una llamada a la ortodoxia con un vigor que no tiene comparación en todo el nuevo testamento*», dice Spicq [31] con toda razón. Seguramente se suaviza esta energía si, con Schlatter [32], se refieren los adjetivos al pronombre, y no a ἐντολή, como piden la posición de las palabras y el sentido general. La salvación de la comunidad descansa en el mantenimiento, sin alteración alguna, de la tradición apostólica hasta la parusía.

Sin embargo, el concepto de ἐντολή tiene que ser interpretado todavía con mayor rigor. Afecta ciertamente al conjunto de la doctrina cristiana. Pero el singular inesperado e indeterminado [33] no permite sin embargo hablar simplemente de la predicación de la salvación [34] o de la religión cristiana en cuanto *nova lex* [35]. Del mismo modo, parece dudoso que los imperativos de los versículos 11-12 puedan resumirse en este término tan genérico [36], aun cuando tenga ante la vista lo que precede. El texto piensa más bien en la carga ligada a la homologia mencionada anteriormente. Por eso se ha pensado en los compromisos bautismales [37]. Pero éstos consisten en una parénesis, tal como la exponen los versículos 11-12, y no en un mandamiento concreto. También en esta misma perspectiva nos está permitido pensar en el «ministerio» [38] ligado a la ordenación. Efectivamente, la salvación de la

29. En contra de J. Jeremias, *o. c.*, 39.
30. Igualmente W. Michaelis, *o. c.*, 96.
31. C. Spicq, *o. c.*, 199.
32. Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus*, 1936, 169; cf. también la traducción en J. Jeremias, *o. c.*, 39.
33. Debe tomarse absolutamente en consideración esta diferencia con 2 Pe 2, 21; 3, 2.
34. Así H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe*, 365; G. Wohlenberg, *o. c.*, 212; Fr. Koehler, *o. c.*, 432.
35. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, ⁴1952, col. 487; R. Falconer, *o. c.*, 157.
36. Así B. Weiss, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, 1894, 244; B. S. Easton, *o. c.*, 166.
37. O. Holtzmann, *o. c.*, 775; C. Spicq, *o. c.*, 198; P. Feine, *Gestalt*, 51.
38. Schrenk, en *Theologisches Wörterbuch* II, 552.

iglesia depende de su cumplimiento y de su sometimiento a la prueba, en la medida en que así se garantiza el mantenimiento de la sana doctrina y de la παραθήκη apostólica.

Sea de ello lo que fuere, habrá que constatar en todo caso que no solamente la doxología final y la fórmula de confesión del versículo 13 tienen un carácter litúrgico, sino que el conjunto de este pasaje se diferencia del contexto por la terminología, por el empleo de expresiones sucintas y por su énfasis. Hay que deducir entonces necesariamente de todo esto que tenemos que vérnoslas aquí con una parénesis de orden general y válida para todo tiempo. El redactor recoge ciertamente un elemento parenético preexistente, que se refiere a un acto eclesiástico perfectamente definido y que es de una importancia fundamental para el jefe de la comunidad que representa Timoteo, y solamente para él. En el curso de este acto cultual, él tenía que pronunciar una confesión de fe y aceptar un cargo. Esto es lo que se le recuerda ahora con las mismas palabras, formando la exhortación final. Esto significa que en nuestros versículos tenemos que ver un compromiso de ordenación.

Pero ¿qué es lo que ocurre entonces con los versículos 11-12, que habíamos caracterizado como una parénesis bautismal original? La respuesta nos la ofrece el hecho de que en el versículo 13 parece haberse transferido una fórmula de confesión anterior a la formulación de una parénesis de ordenación, si es que por otra parte es exacto el análisis de Dibelius. De la misma manera, la comunidad se acordó también de la parénesis bautismal cuando fijó los compromisos de la ordenación. El bautismo colocaba ya también al cristiano bajo la promesa y bajo el compromiso. La ordenación no hace más que especializar la responsabilidad que incumbe a cada uno de los cristianos después del bautismo, vinculando a la dirección de la comunidad el cuidado de la doctrina apostólica y sometiendo de forma particular a las tribulaciones del mundo al que recibe ese cargo, en cuanto representante de la cristiandad. Pero al mismo tiempo fundamenta su ministerio en el bautismo y en la vocación que recibió en aquel momento. La situación de la pasión de Jesús y la del martirio del apóstol se reproduce en el jefe de la comunidad; por eso le toca manifestar ante el mundo, de forma notable, las virtudes de Cristo.

También hay que comprender en esta perspectiva el apóstrofe a primera vista un tanto extraño de «hombre de Dios» en el versículo 11, que aparece de nuevo en 2 Tim 3, 17. Indiscutiblemente se remonta a la manera de hablar veterotestamentaria, en donde se habla del hombre de Dios (por ejemplo: 1 Sam 2, 27; Dt 33, 1;

Sal 89, 1, según la transmisión de los LXX). Se puede también asegurar con toda certeza que para el oyente helenista la imagen del θεῖος ἀνήρ tenía que ir asociada a esta interpelación, dado que el antiguo testamento designaba así al inspirado [39]. Entonces surge una cuestión: ¿en qué medida era posible transferir este atributo a Timoteo —o a los jefes de la comunidad que él representa—, siendo así que no era posible describirlos como hombres extraordinarios? Dibelius ha respondido a esta cuestión citando a *Hermet.* I, 32; XIII, 20 [40], en donde el resucitado se designa como ὁ σὸς ἄνθρωπος, y recordando a Filón, *De gig.* 61, en donde los sacerdotes y los profetas son llamados hombres de Dios en cuanto prototipos del sabio y del ciudadano en el reino de las ideas eternas. Wohlenberg ha completado estos datos remitiendo a Aristeas 140, en donde los israelitas son designados con el mismo título, en cuanto verdaderos adoradores de Dios respecto a los egipcios [41]. De aquí resulta que ἄνθρωπος θεοῦ representa en el judaísmo helenístico una variante de πνευματικός. Precisamente en este sentido es como las cartas pastorales adoptan esta noción, recomendable ya de antemano por sus resonancias bíblicas. Y es característico que la empleen justamente para designar al que ha recibido la ordenación. Seguramente comparten la visión de la cristiandad primitiva, según la cual el conjunto de la comunidad posee ya el Espíritu. No obstante, sólo dejan aparecer que la ordenación confiere el Espíritu. El que ha recibido la ordenación es el portador del Espíritu y, como señala acertadamente Spicq [42], el que lo transmite directamente. En esto es en lo que se ve en él al hombre de Dios, y no en su conducta moral, como pensaba Windisch [43].

Resumamos: 1 Tim 6, 11-16 representa la primera fórmula que se nos ha conservado de una parénesis de ordenación. El redactor de la epístola no la ha relacionado con el contexto más que por la exhortación ταῦτα φεῦγε. Los versículos 11-13 muestran también con evidencia que la parénesis del bautismo ha influido en la formación de este formulario. El redactor utiliza este texto, al final de su epístola, para recordar a los destinatarios, con una nueva eficacia, la responsabilidad que han recibido y que acaba de exaltar; al mismo tiempo consigue de este modo para su escrito una conclusión solemne y conforme con lo que pretendía.

39. Cf. H. Windisch, *Paulus und Christus*, 1934, 101 ss.
40. M. Dibelius, *o. c.*, 54; cf. J. Jeremias, en *Theologisches Wörterbuch* I, 365 s; W. Bauer, *o. c.*, col. 124.
41. G. Wohlenberg, *o. c.*, 209.
42. C. Spicq, *o. c.*, 194.
43. H. Windisch, *o. c.*, 116.

II
Teología bíblica



7

PROBLEMAS NEOTESTAMENTARIOS ACTUALES [1]

El proyecto que tengo en estos momentos es un tanto delicado, en la medida en que hace tan sólo unos años presenté una exposición sobre el tema «Problemas del trabajo neotestamentario en Alemania» [2]. Generalmente, en un lapso de tiempo de cinco años, el estado de las investigaciones o el punto de vista del relator no se modifica hasta el punto de que una nueva reflexión pueda aportar una renovación fundamental. Mas por otra parte resulta importante que vayamos continuamente dándonos cuenta del punto al que hemos llegado, de las posibilidades y necesidades que se presentan actualmente ante nosotros, de los peligros que nos acechan en cada momento, de los complementos y correcciones que hay que hacer en los trabajos anteriores y que no se pueden dilatar por más tiempo, sin omitir tampoco las situaciones y los desarrollos inoportunos, a remolque de los cuales no nos gustaría colocarnos sin más ni más. Parece ser que aquí nos encontramos con mayores oscuridades, en cuanto al camino y en cuanto a la meta, y que hacemos menos esfuerzos por llegar a ella que cuando se trata en el terreno científico del incremento de la producción y del cumplimiento del deber de cada día o a más largo plazo. El abismo entre el conocimiento fecundo y el proceso terrible de engendramiento de hipótesis estériles se va ahondando cada vez más de forma irremediable, sin que crezca en la misma propor-

1. Publicado por primera vez en ZThK 54 (1957) 1-21, con ocasión del 70 aniversario de Fr. Gogarten. Aunque ciertamente tendríamos que exponer en la actualidad de manera muy distinta la situación en Alemania, este artículo sin embargo caracteriza y programa la problemática de donde brotaron las investigaciones ulteriores durante el último decenio.

2. E. Käsemann, *Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft*. Beiträge zur evangelischen Theologie 15, 1952, 133-152.

ción la capacidad de tomar las debidas distancias, que es la condición fundamental de toda ciencia.

Me encuentro, pues, situado en el centro de la situación característica de una persona que tiene hoy que llevar a cabo *ex officio* el trabajo neotestamentario. En una medida que ni siquiera podía imaginarse hace tan sólo medio siglo, estamos determinados por el hecho de que el mundo se nos ha hecho más cercano. El carácter internacional de la ciencia, que debía ser un motivo de gozo y de reconocimiento, se va convirtiendo cada vez más en una plaga y provoca fuertes presiones. Ha pasado ya definitivamente el tiempo en que dominaba la exégesis alemana. Esta se ha convertido en una voz aislada en medio de un coro pluriforme. No es que haya series de comentarios propios de cada país, pero la ola de monografías y el número creciente de obras de especialistas nos sumergen casi por completo. A muy duras penas puede un individuo seguir dominando las lecturas que exige su tarea. También para nosotros el trabajo en equipo se ha convertido en un lema. Los especialistas que se limitaban a registrar los datos y a ponerlos en fichas han pasado ya a la historia. En consecuencia, se irá atrofiando necesariamente el carácter de los debates y las declaraciones irán sustituyendo a las discusiones sólidas. El punto de vista personal y el juicio independiente amenazan con sucumbir en la lucha contra el diluvio de papel. Incluso en nuestros campos aparece el «manager», por no hablar de los simplificadores, que abren el camino a la literatura de vulgarización.

La justicia nos obliga a conceder que, al menos en Alemania y en los países circundantes, la exégesis católica moderna ha alcanzado un nivel que, de forma general, no es inferior al de los trabajos protestantes y los supera muchas veces en exactitud. Este hecho demuestra que el método de crítica histórica se ha convertido fundamentalmente en un patrimonio común. No caracteriza ya a una postura teológica de la exégesis, sino que de hecho lo que hace es separar a la ciencia de la especulación o del simplismo. La nivelación de los distintos frentes es quizás el signo específico de nuestra época.

A esta asimilación han contribuido en buena parte las experiencias de vida concreta en común. Una generación que ha participado más o menos unida en el combate de la iglesia contra el nazismo está también por eso mismo determinada en su investigación científica. Está igualmente marcada por la experiencia de la guerra y el hacinamiento de los campos de concentración. La actitud del individualismo burgués ha desaparecido en lo que la concierne, lo mismo que la del historicismo frío. Naturalmente

no podemos sin más ni más renegar de la tradición de donde venimos. Es la tradición del liberalismo, despreciada casi en todas partes y desaparecida ya en la iglesia, pero cuya influencia sigue pesando casi únicamente en el terreno científico de la teología. A pesar de ello, hace ya una generación que también en este terreno ha habido toda clase de movimientos contrarios que han engendrado nuevas condiciones. Al menos, los hombres que se entregan a esa ciencia y provienen de nuestra tradición teológica ni viven ya, en su mayoría, la atmósfera del liberalismo. Para ellos, la confesión de fe, la iglesia y el ecumenismo no son únicamente realidades esenciales, sino también en general fundamentos firmes de su propio trabajo. Y saben que ocurre lo mismo en Alemania con otras personas distintas de ellos. Además, esto significa que al lado de la comunión eclesial en la *oikouméne* empieza a establecerse una comunión teológica, que ciertamente se ve bastante atenuada por la diversidad de orígenes y de confesiones y por la individualidad de cada uno, pero que está sin embargo sellada por su vínculo con la vida de la iglesia y por su voluntad de una predicación fecunda. Todavía sería prematuro hablar de una teología ecuménica y podríamos preguntarnos si nos permitirá llegar a ella la variedad de tradiciones, de confesiones y de personalidades. Pero nos sentimos obligados a constatar que la actitud que hemos descrito, mantenida cuidadosamente tanto por las iglesias particulares como por la *oikouméne*, le proporciona a una teología fuertemente estructurada una autoridad internacional y un peso que antes no habría sido capaz de conseguir ni en la misma Alemania. En términos más claros, el radicalismo de la crítica histórica tiende a aislarse y a reducirse cada vez más. En otros países que no han manifestado nunca particularmente esta tendencia no ha habido que realizar tampoco una modificación esencial de la imagen del conjunto. Pero en Alemania no sucede lo mismo.

Baste pensar en los especialistas del nuevo testamento, durante el período que precedió y que siguió a la primera guerra mundial, para reconocer que coexistía entonces una extraordinaria riqueza de teorías vigorosamente perfiladas, altamente originales en el terreno de la historia o de la sistemática. Es evidente que tras esta exuberancia ha venido una nivelación, lo cual puede explicarse no solamente por la desaparición de las grandes concepciones creadoras, sino que debe también comprenderse en relación con la coyuntura eclesial actual, para formular las cosas con cierta falta de respeto, pero, según creo, de una forma objetivamente pertinente. Es fácilmente comprensible que aquí las particularidades

confesionales no se manifiesten tanto como en la dogmática, por ejemplo. Tampoco es posible hablar verdaderamente del progreso de un conservadurismo eclesial y teológico, tal como lo encarnaba Zahn, por ejemplo, para la generación anterior. La designación de «pietismo teológico» corresponde a este fenómeno difícil de captar, teniendo en cuenta sobre todo que la relación de fe personal y la intención de hacer posible para otros esta relación y de profundizar en ella va aquí acompañada de un biblicismo más o menos desarrollado y con una gran capacidad de adaptación o de desinterés frente a las diversas enseñanzas recibidas. Se busca la unidad en el punto central, que se vislumbra precisamente en la relación personal de fe, y se deja que reine la libertad, de un modo a la vez conservador y moderno, en lo que se cree que es secundario, esto es, las características dogmáticas. La actitud positiva y hasta positivista en el fondo no excluye de ninguna manera la utilización de un método de crítica histórica manejada más o menos liberalmente, sino que ofrece un ancho campo a todas las variedades de compromiso eclesial.

Tenemos ahora toda la razón del mundo para no considerar al pietismo de manera demasiado desdeñosa. Una teología que actuara con esos prejuicios debería, con una extraña ingenuidad, prescindir del hecho de que nuestra vida eclesial se nutre todavía hoy de las raíces del pietismo, de que la nueva teología proviene todavía hoy en su mayor parte del pietismo burgués y de que el debilitamiento del mismo introduce sin lugar a dudas una crisis muy seria en el conjunto del terreno eclesial. Tenemos todos los motivos para considerar con un enorme respeto las fuerzas que aquí actúan y para portarnos con ellas con toda circunspección, si no queremos ser tan locos que nos empeñemos en cortar la rama a la que, de buena o de mala gana, estamos agarrados todavía. Ciertamente, esto no puede significar que tengamos que alegrarnos de la penetración del pietismo en el campo de la teología científica en el mismo momento en que su fuerza de impacto va disminuyendo de forma sensible en las iglesias, ni que tengamos que considerar como carente de peligro la difusión y la promoción en la *oikouméne* de una teología pietista. Si soy capaz de ver la situación de un modo justo y reflejo, debería tomarse en este caso una decisión perfectamente clara, que marcase la legitimidad y los límites del pietismo. El límite aparece cuando nos preguntamos por qué es tan extrañamente débil la influencia de Schlatter en la teología alemana. Es éste un hecho sumamente sorprendente y sin embargo absolutamente indiscutible. Millares de estudiantes se han sentado a los pies de este gran maestro y al menos dos generacio-

nes de pastores würtemburgueses han sido formados por él; la influencia de sus escritos y de sus conferencias ha irradiado por todas partes en el conjunto de la cristiandad alemana y, para el que desee leerlo, su trabajo teológico no ha perdido todavía nada de su actualidad y de su profundo interés. Si alguien se ha visto llamado a dirigir el movimiento que acabo de caracterizar y a darle un perfil riguroso, creo que fue él precisamente. Pero en realidad no ha sido así. El que Schlatter no haya sido apreciado en el extranjero puede explicarse por su forma tan peculiar de expresarse. Pero ¿a qué se debe que nuestros estudiantes apenas lo lean ahora y que se remita a él en tan pocas ocasiones? ¿Por qué razón no faltan hombres que lo siguen apreciando o que se dejan individualmente inspirar por él, mientras que no hay nadie que se interese decididamente por su obra y la lleve adelante? ¿Por qué, donde se cultiva aún su recuerdo, se le coloca en el grupo de escritores edificantes o de teólogos típicamente conservadores, al que realmente no pertenece, él que es uno de los espíritus más animosos y más libres de su generación? Aun cuando no estuviese suficientemente protegido contra este menosprecio, se trata para él de una injusticia y de un perjuicio para nosotros, dado que su imagen no nos llega actualmente más que muy retocada, adquiriendo cada vez más intensamente los rasgos de la mediocridad. Y no puede ser de otra manera, si verdaderamente sus herederos no poseen ya ellos mismos la originalidad, la libertad, el placer de combatir y la energía que caracterizaban al maestro. Entonces la grandeza de su proyecto teológico, lo mismo que la misteriosa fuerza explosiva de su pensamiento tan atrevido, quedarán necesariamente enterradas bajo la mortaja de lo normal y de lo vulgar. Este ejemplo me parece sintomático; a lo que he llamado el pietismo teológico de hoy le falta el coraje y la alegría de la aventura espiritual, la disposición para llegar hasta el fondo de la reflexión aceptando todos los riesgos, en una palabra, la condición más importante del pensamiento sistemático. Pero este movimiento no se distingue en esto solamente de Schlatter, sino de los representantes más notables de la época anterior en general.

No es una casualidad el que seamos actualmente testigos de una renovación del historicismo, precisamente en el campo de la investigación relativamente conservadora, renovación de la que uno no puede menos de extrañarse. Se puede en primer lugar reconocer que la generación precedente ha caído de plano en concepciones y construcciones sistemáticas. Es comprensible que ahora el péndulo se incline hacia el lado opuesto. También hay que comprender

que una época, en la que después de dos guerras la existencia tiene un carácter de profunda precariedad, intente hacer alto en el terreno más restringido y no se muestre muy dispuesta a experiencias arriesgadas, y mucho menos a vuelos vertiginosos. Pero no debe olvidarse ante todo ni debe silenciarse el hecho de que toda vida espiritual, y del mismo modo toda ciencia, incluida la teología, es y sigue siendo una aventura, que exige mucho más coraje que ascesis y perseverancia. La *via media* no es el camino de la ciencia, o por lo menos no es el lema que se deba proponer. La ciencia vive de la pasión, quizás muy bien disimulada, y de cuestiones planteadas sin fin, en donde no se trata de la superficie de la realidad, sino de su fundamento más hondo. También la teología científica vive de esto, si es que merece realmente este nombre. En este lugar no existen ni componendas, ni concesiones o restricciones. Según el sentido griego auténtico, aquí son idénticos el *pathos* y el *ethos*. En mi opinión, el peligro que nos amenaza es el de seguir, consciente o inconscientemente, el lema de la *via media*, que se presenta de hecho como una salida, en donde reina el *common sense*, en donde las iglesias tienden a reunirse en el ecumenismo, en donde la amplitud del tema es organizado por un «manager» y en donde la tarea científica tiene que ir a la par de una piedad personal. En general, las iglesias no tienen nada que objetar a semejante desarrollo; de esta forma se ven libres de un foco de desórdenes continuos y se ven confirmadas en su evidente continuidad. Otra cuestión es la de saber si les resultará saludable esta evolución. Las iglesias europeas del siglo XX ¿no estarán a pesar de todo en peligro de convertirse en un parque natural reservado, reconocido oficialmente y apartado del mundo técnico, social y político? Precisamente por causa de la iglesia, la tarea teológica debería prepararse para enfrentarse con este peligro, en vez de incrementarlo. Pero seguramente la teología corriente no será capaz de ello.

Estas últimas observaciones están ya rozando el problema que planteé anteriormente, cuando evocaba el abismo que separa a la sistemática actual de la exégesis neotestamentaria, problema que puede formularse de una manera simplificada reduciéndolo a la oposición entre Barth y Bultmann en el terreno metodológico. Como es lógico, esta formulación no es más que el ejemplo más instructivo y no engloba el conjunto del problema. Pues no es como si Barth prefiriese quizás, por encima del testigo privilegiado Bultmann, a otro especialista del nuevo testamento. Al contrario, le parece que Bultmann es siempre el compañero más apreciado y más fecundo para el diálogo. Pero, al contrario, no puede afir-

marse que cualquier especialista del nuevo testamento esté bajo la influencia de Barth o de algún otro sistemático contemporáneo, como ocurría con la exégesis más liberal respecto a la sistemática más idealista. En general, cada una de las dos partes sigue su propio camino, sin preocuparse demasiado de la otra, aun cuando se vean obligadas a penetrar continuamente en terreno ajeno. El sistemático no puede renunciar a las exégesis y a los análisis históricos. Y al revés, el exegeta puede imaginarse que no es un sistemático y que no tiene por qué serlo; uno de los efectos más extraños del historicismo ha sido el que efectivamente un gran número de exegetas, con una modestia absolutamente fuera de lugar, crean que realizan solamente un trabajo preparatorio de tipo histórico para el sistemático; pero la sistemática en cuanto trasfondo inconsciente del historiador es la trampa más peligrosa de la estrechez de espíritu y de la presunción, mientras que el desdén de la sistemática frente al método de crítica histórica abre el camino a las especulaciones más diversas. Cuando una se imagina que puede prescindir de la otra, se trata siempre en realidad de dos formas de la sistemática y de la exégesis que siguen caminos separados, en los que cada vez el representante de una de esas disciplinas exhibe más o menos groseramente sus conocimientos del otro terreno o los saca de lo que a él le gusta.

No tengo necesidad de extenderme una vez más sobre las causas de esta situación de hecho y sobre su repercusión en los estudiantes y en la iglesia. Pero hay que guardarse mucho de considerar esta expresión esquizofrénica de la teología actual como si no se tratase de una enfermedad que hemos de combatir finalmente con todas nuestras fuerzas. En ningún caso se podrá sacar provecho alguno de esto en la iglesia. La legitimidad y la necesidad de la crítica histórica están ya fuera de discusión. Es posible que propague esto cierta teología de la encarnación, que goza en la actualidad de una gran estima, y declare sacrosantos los *bruta facta* de eso que se llama historia de la salvación, con la tradición eclesiástica que de allí se deriva. Pero cada profesión tiene su propia metodología, determinada por la adecuación a su objetivo, y los que hablan de esa metodología desde fuera demuestran generalmente que no comprenden nada de esa profesión. En cuanto tal, la Escritura es ante todo y sobre todo un documento del pasado y en esta medida está sometida a la crítica histórica, como a la única piedra de toque adecuada a los documentos del pasado. El que sea palabra de Dios es una afirmación de la predicación de la iglesia, y ésta no puede confundirse con un principio metodológico. Del mismo modo, la fe no se basa en el trabajo teológico

que, debidamente comprendido y debidamente realizado, pertenece más bien al terreno de las buenas obras. Como la fe nos hace libres para el servicio en la profanidad del mundo, también la iglesia nos libera para ese servicio totalmente profano que se llama la ciencia histórica y no limita ese servicio con unas condiciones relativas al método o a los resultados. Ella arriesga a sus miembros —y se arriesga a sí misma— al enviarles a la profanidad, a los oficios y a las situaciones del mundo. No lo haría si ignorase que el mundo es también su terreno y que la revelación no es una glosolalia. La actualidad de la revelación en la Escritura no es intemporal, sino continuamente nueva, en un debate con el pasado y en una interpretación con vistas a esta actualización, al lado de la cual podría pasar sin concederle su atención. Pero no tolerar ese riesgo es hacer de la Escritura un libro caído del cielo y de su mensaje una verdad intemporal, que por consiguiente no le pide a nadie una responsabilidad concreta.

Y al revés, será necesario, hoy precisamente, preguntarse con seriedad a qué se debe que la reconstitución histórica pueda llegar a tan increíbles excesos a través de una arbitrariedad total y de una violencia contra el propio texto. Ha aparecido una profunda incertidumbre en cuanto a la posibilidad y los límites de los juicios históricos y en cuanto al sentido en el que un trabajo histórico puede exigir el carácter de una ciencia, esto es, ser constrictivo. La liberación de la sumisión a la tradición de la iglesia le ha conferido indiscutiblemente a la personalidad del historiador una gran libertad, en la que son posibles todos los excesos y en donde las reglas del oficio no sólo se ven despreciadas, sino que se hacen incluso problemáticas. La pasión por la realidad, que es la motivación específica del historiador, se ve en la actualidad reemplazada muchas veces por la intuición personal, escapatoria habitual del «diletante». La exigencia segunda de la verdad en la realidad pierde cada vez más su capacidad de limitar el detalle y de obligar a una visión de conjunto. La tiranía de la intuición sustituye al principio director que constituía la tradición, lo cual lleva indiscutiblemente a caer de Caribdis en Escila. Ante esta situación de la sistemática que es imposible ignorar por más tiempo, ¿quién podrá acusarla de que mire en general el trabajo histórico con desconfianza o con escepticismo y de que quiera al menos ver iluminadas las reglas del oficio en una hermenéutica que resulte de una reflexión nueva? No debe interrumpirse a ningún precio el diálogo comenzado en este sentido entre Bultmann, Gogarten, Diem y Fuchs. Deberá distanciarse por un lado del ideal romántico de la interpretación y acordarse por otro del al-

cance de la exégesis escrituraria de los reformadores. Si ciertos acontecimientos históricos pueden ser marcados por unos individuos, resulta sin embargo imposible reducirlos al juego cambiante de las individualidades. La historia del cristianismo primitivo no es exclusivamente, ni siquiera principalmente, la historia de sus grandes teólogos ni la de la comprensión de sí mismos y de la existencia que ellos adquirieron, por muy interesante que sea la forma en que ésta se refleja y se define en ellos. El carácter normativo del canon no ha quedado abolido por su conclusión más o menos fortuita, por la indecisión de sus límites, por la diversidad y la contradicción parcial de sus testimonios individuales. Porque en ese canon está firmemente atestiguada y reflejada bajo múltiples ángulos esa historia, que consuela por medio del evangelio a los corazones afligidos y guarda una realidad que por una parte se ve continuamente discutida y despreciada de nuevo incluso entre las filas de sus testigos, mientras que por otra suscita siempre nuevas adhesiones. Los testimonios sobre esta realidad encubren de manera ejemplar toda la abundancia de posibles conflictos con esa realidad en sí. Y no son ni mucho menos unánimes. En ellos se separan Jacob y Esaú. El evangelio no aparece sin despertar al mismo tiempo la reacción del nomismo y del entusiasmo. Pero así es precisamente como el canon sigue siendo el testigo de la historia que se nos da y se nos propone; y así es solamente como puede serlo en definitiva. De lo contrario, no se trataría aquí de nuestra realidad humana, sino de una ilusión.

Si realmente es así, la interpretación de la Escritura no podrá hacerse más que desde un punto de vista crítico, e incluso con esa crítica objetiva, radical, exigida por el evangelio y que coloca en la sombra a la crítica histórica. Esta última indica solamente la problemática de esa situación, que podría designarse como la variabilidad del kerigma. Sólo una crítica teológica es capaz de llegar al fondo de esta cuestión: ¿qué es lo que suscita esta problemática y qué significa para nosotros? El carácter normativo del conjunto de la Escritura descansa en el hecho de que la realidad de la historia establecida por el evangelio está atestiguada de forma ejemplar sólo por la Escritura en su totalidad. Pero la suma de todos los testimonios escriturarios particulares no constituye el evangelio. Si no, la Escritura sería un libro caído del cielo y el docetismo definiría nuestra concepción de la revelación. La tensión entre el evangelio y la Escritura es la condición absoluta de toda interpretación teológica y el sentido de la problemática de la Escritura percibida por la crítica histórica. Sean cuales fueren los motivos que hayan podido estar en el origen de la aceptación

de la crítica histórica en el terreno exegético, una repulsa actual de esa crítica oscurecerá necesariamente la problemática de la Escritura, nivelará sus afirmaciones particulares, suprimirá la tensión entre el evangelio y la Escritura y pondrá en peligro la historicidad de la revelación. La crítica histórica radical es la consecuencia, en el terreno de la metodología, que los tiempos actuales han sacado de la crítica teológica constitutiva para la interpretación de la Escritura. Su voluntad de autonomía ha dejado que se pierda esta relación, ha hecho de una función de servicio el fin de la exégesis y ha dejado que penetren directrices extrañas en el lugar que ocupaba el origen legítimo de las ideas. Aquí es preciso volver para atrás y plantearse ciertas cuestiones. Porque la clarificación teológica de la crítica histórica, utilizada de hecho como una necesidad en los frentes más amplios y reconocida como fundamental, no ha sido tocada hasta el presente más que de forma insuficiente, en lo que concierne a su tarea y a la extensión de sus dominios. Sin embargo, es de allí precisamente de donde brotan hoy las tensiones decisivas entre la exégesis y la sistemática. No se puede dejar aquí en manos de cada uno la tarea de experimentar a su gusto, y es inconcebible que no se pueda llegar, al menos en el terreno de una *theologia crucis*, a un amplio acuerdo, que realmente parece que tengamos que excluir respecto a una teología de los hechos de la salvación.

Nada hay que prepare y exija este planteamiento de la cuestión mejor que la obra de R. Bultmann. Espero que no se cargará únicamente en cuenta del cariño del discípulo mi opinión de que la discusión de esta obra es la tarea más urgente de la generación actual de especialistas del nuevo testamento en Alemania. Sólo una insuficiente capacidad de discernimiento sería capaz de atribuirle a Bultmann el papel de mero especialista, ciertamente eminente, cuyas obras se estudian y discuten en el mundo entero. Aun prescindiendo por completo de la desacostumbrada amplitud de sus perspectivas, en donde la erudición de un importante especialista del nuevo testamento se asocia a la pasión sistemática y a una preocupación de toda la vida por los problemas de filología clásica y de problemática filosófica, nos veremos sin embargo obligados a reconocer que representa como ningún otro de los exegetas actuales la continuidad con ese pasado del que procedemos y por encima del cual no podemos simplemente saltar. Lo mismo que hizo F. Chr. Baur en el siglo pasado, también Bultmann se aplica decididamente a la discusión de la problemática histórica y teológica de ese pasado, de modo que su obra constituye a la vez un vínculo con ese pasado y posee una

fuerza explosiva para el futuro. Yo no creo que las soluciones de Bultmann tengan que ser aceptadas obligatoriamente por nosotros como justas. Quizás le toque a veces precisamente al discípulo convertirse en el adversario predestinado de su maestro, en la medida en que el diálogo que tienen que emprender los dos juntos por la verdad demuestra siempre los límites del maestro terreno y libera en todo caso al discípulo dándole su autonomía. Puesto que hoy se habla con frecuencia de «la escuela de Bultmann», es preciso señalar que seguramente ninguno de los discípulos antiguos y notorios de Bultmann sigue a su maestro de forma incondicional. Sin embargo, esto habla en favor del maestro y no en contra suya. Porque esta situación tan rara en la actualidad no hace más que demostrar que el maestro cumplió con su servicio socrático de comadrona, que conduce a la verdad y a la libertad. Desde este solo punto de vista, la acusación de herejía lanzada contra Bultmann y su alejamiento de la universidad dan la impresión de insensatez. Aun sin tener en cuenta el hecho de que esta acusación ha utilizado argumentos poco juiciosos y de que su insignificancia ha aparecido más de una vez desconcertante —¡el publicar una preocupación, basada en citas bíblicas [3], debería despertar más bien una impresión de embarazo que de fuerza y de poder!—, la verdad es que las iglesias no pueden, hoy menos que nunca, renunciar a unos maestros que enseñan a sus discípulos a criticarles a ellos mismos. Demasiado extendidos están ya el conformismo y la uniformización, aun cuando la *Kirchenkampf* haya demostrado que raras veces se encuentra allí una promesa. Pero la acusación de herejía lanzada contra Bultmann resulta igualmente insensata porque no hace más que impedir una discusión positiva y fecunda. La crisis teológica que se percibe de nuevo a través de la obra de Bultmann lleva ya más de dos siglos acompañando al protestantismo. El exegeta Bultmann lo ha demostrado en todas sus dimensiones, el sistemático ha intentado trazar unos caminos para superarla. En todo caso, los que se han formado en su escuela tendrán que consagrar el trabajo de su vida a verificar los presupuestos históricos de la concepción sistemática de Bultmann, lo mismo que toda aquella generación que se ocupó en el estudio de la obra de F. Chr. Baur.

Me parece necesario y útil discutir un poco los problemas que se revelan como de mayor importancia. No quiero comprometerme especialmente en el problema del Jesús histórico y de la

3. Alusión a un precedente que se produjo en la iglesia.

relación de su predicación con la de sus primeros discípulos, que ya he tratado anteriormente. No obstante, es preciso constatar que, según todos los indicios, hemos de esperar sobre estos puntos discusiones apasionadas. Ni los países anglosajones ni los de lengua francesa han tomado nunca realmente distancia frente a la historia de la vida de Jesús. Al contrario, han visto siempre con desconfianza la crítica alemana radical y han mostrado su escepticismo especialmente frente a un intento como el de la *Formgeschichte*. En la misma Alemania ha vuelto a surgir de nuevo este debate, que se había adormecido durante varios decenios. Han aparecido signos característicos de ello: Stauffer no retrocede ante la empresa atrevida de presentar un nuevo esbozo de la vida de Jesús; hace ya tiempo que J. Jeremias se esfuerza, partiendo de las *ipsissima verba*, no sólo en ilustrar la conciencia que tenía Jesús de sí mismo, sino también en comprender la historia del cristianismo primitivo y la teología neotestamentaria como un reflejo de la historia de Jesús; finalmente, Fuchs, G. Bornkamm y yo mismo nos vemos obligados a restringir la afirmación de que fue la pascua lo que sirvió de base al kerigma primitivo y tenemos que preguntarnos por la importancia del Jesús histórico para la fe. Este problema no encontrará su solución en la reconstrucción de una vida de Jesús, considerada desde el punto de vista de la historia de la salvación, ni en una representación de Jesús como modelo para los creyentes, aun cuando ya en el nuevo testamento nos encontremos con estas dos tentativas. Hay que mantener con obstinación que el primer camino, excluido ya por la insuficiencia de las fuentes, desembocará en un racionalismo chato o en la fe en los milagros, mientras que el segundo nos llevará al moralismo o a la mística. La historia de las investigaciones sobre la vida de Jesús debería haberlo enseñado expresamente a los que sean capaces de sacar conclusiones de un paso tan largo y tan laborioso. Un acontecimiento del pasado, aunque no se volatilice por completo, reviste la forma de un hecho ambiguo. Sólo la palabra que lo acompaña, que lo define y que quizás lo suscita, es capaz de darle un sentido único y una fuerza actualizante. Sólo la predicación de Jesús puede hacernos encontrar al Jesús histórico y comprender su historia. Por tanto, tiene sentido el profundizar en su relación con la predicación de la comunidad. Pero la diferencia que proviene de la acentuación en ella de los acontecimientos de la pasión y de la pascua no debe borrarse en ningún caso. Sin embargo, esto significa que la predicación cristiana no puede comprenderse simplemente como una prolongación y un reflejo de las *ipsissima verba*, aun cuando exista evi-

dentemente una relación entre ellas. Todo dependerá, por tanto, de un definición nueva y mejor que la actual del vínculo entre el mensaje de Jesús y la predicación del Crucificado y del Resucitado. Pero esta definición será imposible mientras no se haya comprendido previamente la intención propia de la predicación del cristianismo primitivo sobre la cruz y la resurrección. El mensaje de Pablo y de Juan, por ejemplo, demuestra ya que aquí no son sólo los *bruta facta* los que se predican. Como Bultmann había reconocido toda la importancia de la tarea que esto suponía para él, por eso pudo, lo mismo que lo había hecho con los sinópticos con su *Historia de la tradición sinóptica,* inaugurar también para Pablo y para Juan un nuevo período en la investigación.

Su interpretación de Pablo está caracterizada por el sitio central que da a la antropología. Esto corresponde al texto subyacente en la medida en que en ninguna otra parte del nuevo testamento se presenta la antropología como tema de discusión. Al mismo tiempo, Bultmann se sitúa así en continuidad con la tradición exegética abierta por F. Chr. Baur, en la que se reconoció claramente por primera vez el problema de la antropología. Es verdad que su interpretación, orientada por el helenismo clásico, es sustituida ahora por la interpretación existencial. En Pablo, los *termini* antropológicos no siempre designan la condición, sino una cierta orientación y una relación con la historia de la existencia humana. Desde este punto de vista solamente, estos *termini* forman una unidad sistemática, que no está caracterizada por una concepción fundamental dualista. También a partir de este hecho se supera la descomposición de la teología paulina en la línea de la sacramentalidad helenística y del juridicismo judío, por poco que resulte discutible la adopción de representaciones judías y helenísticas por parte del apóstol, cuya patria es la sinagoga de la diáspora. La antítesis entre carne y espíritu, característica en Pablo, no se aplica ni a la oposición entre lo finito y lo infinito ni a la experiencia del paso de un estado terreno a un estado celestial. Describe más bien la actitud del hombre, entregado por el pecado y la desobediencia a las potencias del mundo, sin que por ello esté en paz con su verdadero amo, o la situación del cristiano que, incluso bajo la soberanía de Cristo, sigue estando expuesto de forma permanente a la tentación. La dialéctica histórica de la existencia humana antes y después de Cristo es por tanto el fundamento y la mira de la forma de hablar dualista del apóstol; el sacramento no es una bendición que otorgue una nueva naturaleza, sino el establecimiento del señorío del Kyrios y un cambio de eón en la vida de

cada hombre. Consiguientemente, la doctrina de la justificación no aparece ya, en contra de lo que afirmaban Wrede y Schweitzer, como un aspecto secundario de la teología paulina, sino como su centro. Porque en ella se trata precisamente del derecho del soberano, que Dios se suscita a sí mismo entre sus criaturas de la tierra, y del establecimiento de la *nova oboedientia* en la gracia, y por tanto en la sombra de la tentación que persiste. Los que hoy tratan de hereje a Bultmann no han comprendido evidentemente al menos esta parte de su exégesis y de su sistemática, mientras que un testigo tan poco sospechoso de partidismo como Schniewind ha juzgado con frecuencia que en la generación anterior de especialistas del nuevo testamento nadie, a excepción de Schlatter, ha contribuido tanto como Bultmann al redescubrimiento de la doctrina de los reformadores sobre la justificación.

Las posibles objeciones contra esta interpretación de Pablo pueden surgir a partir del revés de sus méritos. Bultmann ha creído que podía deducir de sus datos que la teología paulina era por esencia una antropología, no ya solamente a la manera con que toda teología engloba también una antropología, sino realmente de forma exclusiva. Es más que dudoso en mi opinión que se pueda sacar tamaña consecuencia; en todo caso yo no llego a percibir que la haya sacado el apóstol. No me gustaría considerar a la antropología de Pablo, que lo caracteriza indiscutiblemente, ni como una suma, ni como un centro, sino como una función definida de su teología, seguramente de la mayor importancia; le sirve para expresar la realidad y el carácter radical de la asunción del poder de Cristo como Cosmocrátor. Esta asunción del poder concierne al mundo entero, como lo demuestran tanto la concepción de la iglesia de Pablo como su apocalíptica. Me parece que Bultmann no ha subrayado bastante esta situación que sin duda vislumbró, más que en el terreno de la ética, y más concretamente en el de la relación yo-tú. De lo contrario no habría podido considerar la nueva comprensión de sí mismo como el don específico de la salvación. Realmente, en Pablo, a la extensión cósmica de la salvación corresponde una profundidad que alcanza a cada individuo; si no, sería un mito lo que expondría el apóstol. Sin embargo, esto se debe a que cada persona es considerada como un trozo concreto del mundo, eso que soy yo mismo también. A ningún precio debe encontrar aquí sitio un individualismo, por muy enmascarado que esté. El mundo y la historia no son la suma de las relaciones posibles y reales entre el yo y el tú, lo mismo que la iglesia tampoco es la suma de sus miembros. Si no, podría reducirse el mundo, la historia y la igle-

sia a relaciones infinitamente diversas, pero sin embargo fundamentalmente superficiales, entre individuos aislados. La trabazón íntima de todos los individuos en un destino común, guiado por la naturaleza, por la masa o por una pretendida acción de la revelación, tampoco aparece de forma suficiente. Entonces debería acentuarse con tanta energía el momento de la decisión que la historia descansara únicamente sobre él, lo cual evidentemente no da cuenta de la realidad de ninguna historia, ya que ésta implica siempre tanto la posibilidad de perecer como la de ser preservada. No es éste el lugar de desarrollar desde el punto de vista exegético y sistemático la objeción que así se suscita; lo que se necesitaba era solamente plantear la cuestión crítica: ¿no desembocará necesariamente en un individualismo modificado esa asimilación de la teología a la antropología? La limitación antropológica impuesta por Bultmann a la doctrina paulina de la justificación deberá examinarse igualmente desde esta perspectiva. De hecho, se trata allí exclusivamente de la justificación individual. Pero en Rom 9-11 Pablo pudo discutir del tema de la justicia de Dios y desarrolló esta justicia no solamente como antítesis a las obras de la ley, cuyas exigencias se dirigen al individuo, sino también como cumplimiento de la promesa dada al pueblo de Dios. Además, su doctrina de la justificación, situada desde luego bajo el signo de su escatología actual, no puede absolutamente comprenderse fuera de su apocalíptica, en la que no sólo se trata de retribución o de cumplimiento, sino, según 1 Cor 15, 28, de que Dios sea todo en todos. De manera correspondiente, la tentación es el signo distintivo del estado del cristiano en el tiempo presente, pero al mismo tiempo expresa el hecho constatado ahora en el sufrimiento de que Dios seguirá siendo discutido en este tiempo y de que sus enemigos no están aún definitivamente a sus pies. Para Pablo la salvación no se acaba en una oposición terrena. Por eso mismo, la apocalíptica es tan importante para su teología como la antropología. Ella manifiesta que el apóstol estuvo fuertemente preocupado por la cuestión que plantea el Apocalipsis de Juan, relativa a la revelación de la divinidad de Dios, y que su doctrina de la justificación gira en torno al derecho que Dios quiere que le reconozca el mundo que ha creado. Si hay allí una resonancia mitológica, se puede decir finalmente lo mismo de las afirmaciones sobre la obra de la salvación, y esto no debe en todo caso conducir a la eliminación de este complejo. No obstante, la interpretación del mismo determinará al propio tiempo la concepción de conjunto de la teología paulina.

La discusión de la interpretación de Juan que propone Bultmann no es menos importante. De nuevo hay que empezar concediendo que su explicación seguirá siendo objeto de estudios y de debates, en los que apenas se podrá recordar todavía el nombre de los adversarios actuales de Bultmann. Esa explicación pertenece a la serie de interpretaciones clásicas, aunque no lo reconozca en la época actual una perspectiva a ras de tierra. Pero ese reconocimiento no tiene por qué disimular su problemática. Quizás ni siquiera existe, en esta ola inmensa de literatura joánica, nada que permita tomar hasta tal punto conciencia de la problemática de cualquier interpretación de Juan. De todo el nuevo testamento, es el cuarto evangelio el que nos sitúa en presencia de los mayores y más difíciles enigmas. Lo mismo que para el rey Midas se cambiaba en oro todo lo que tocaba, también parece como si se convirtiera en problema casi todo lo que atañe a este evangelio. En ninguna parte del nuevo testamento existe por tanto una posibilidad de interpretaciones tan contradictorias como aquí. Apóstol o hereje, túnica inconsútil de Cristo o compilación de fuentes, composición construida como un drama y estructurada con arte o caos informal y monótono de afirmaciones reiteradas, lenguaje y mundo de representaciones arameas o espíritu helenístico, mística o comienzo de una dogmática eclesiástica: éstas son solamente algunas de las alternativas que se siguen discutiendo. Por eso es característico de la situación el hecho de que en un solo decenio dos contemporáneos de rango internacional como Bultmann y Dodd hayan presentado dos interpretaciones distintas, una inspirada en Kierkegaard y otra en el platonismo. La de Bultmann, de la que me ocuparé aquí, depende completamente de la teoría de que el evangelista utiliza una fuente pagana de palabras reveladas que ha reelaborado y comentado, y que se sirve al mismo tiempo de una colección de testimonios a fin de ilustrar mediante los milagros referidos los dones y las pretensiones del Revelador. Solamente así es como Bultmann puede distanciar al evangelista tanto de los elementos mitológicos indiscutiblemente presentes en el evangelio como de la fe vulgar en los milagros. Solamente así puede mantener que la encarnación de la palabra es el tema del evangelio y dejar que la encarnación preserve, en el sentido de Kierkegaard, el incógnito del Revelador, incógnito que provoca el escándalo del mundo. Pero ¿soporta realmente la base todo el peso de la prueba? He de confesar que no puedo convencerme de la existencia de esa fuente de revelación que se afirma y que encuentro no sólo chocante, sino poco plausible, que se presente al evangelista en amplia medida

como el comentador cristiano de una fuente pagana. Sin embargo, ante todo me siento incapaz de percibir el incógnito del Revelador preservado en un evangelio que empieza por las bodas de Caná, que hace derivar la historia de la pasión de la resurrección de Lázaro y que alcanza su punto culminante en el grito de victoria del Resucitado. Me parece que el escándalo consiste solamente en la exigencia de obediencia dirigida a un mundo en rebeldía y que la encarnación no hace más que preservar la posibilidad de comunicación con la gloria celestial. Lo que hace es ofrecer solamente las premisas, para que pueda decirse: «¡Hemos visto su gloria!». Es un hecho muy interesante y digno de reflexión el que, partiendo de sus presupuestos sistemáticos, el exegeta Bultmann se vea obligado a interpretar la escatología paulina a partir de la joánica e, inversamente, la cristología joánica a partir de una cristología de la encarnación y del rebajamiento, muy cercana por lo menos a la de Pablo. La cuestión de los fundamentos y de la legitimidad de esta situación debería determinar las discusiones con Bultmann de aquí en adelante.

Como no deseo perderme en cuestiones de detalle, me limitaré solamente para concluir a indicar otros dos problemas de conjunto que justifican un amplísimo interés. Una de las características singulares de nuestra situación actual es que el planteamiento de la cuestión en términos de historia de las religiones, tan enérgica y universalmente aborrecido en otros tiempos, goza hoy de la mayor popularidad y celebra realmente su triunfo en toda la línea, desde que llegaron a nuestro conocimiento los textos del mar Muerto. Tenemos que reprimir una sonrisa irónica sobre la fidelidad a los principios y sobre los prejuicios en cuanto al empleo de un método por los teólogos. Hemos de sentirnos agradecidos a la amplitud de ese trabajo de gigantes, difícil y conmovedor, que se ha realizado para publicar e interpretar los nuevos textos. Aun cuando la mayor parte de las veces sean los detalles los que destacan en primer plano, nos bastará aquí con una pincelada vulgar. Una comunidad ortodoxa, que vive en tensión sus esperanzas apocalípticas y mesiánicas, separada sin embargo del templo y de sus sacrificios, y que en medio de ese despego polémico se comprende como el resto santo y la comunidad de la nueva alianza, nos plantea con un rigor absolutamente inimaginable hace unos pocos años la cuestión de las condiciones y de las posibilidades de aparición de las comunidades bautismales y del cristianismo. Se nos ofrecen abundantemente paralelos históricos y teológicos en lo que concierne a los temas de casi todos los escritos neotestamentarios. Pienso aquí en la escatología, en la

doctrina de la predestinación, en el dualismo, así como en la disciplina de la iglesia, en los ritos de iniciación, en el patrimonio catequético e hímnico de la secta, sin olvidar tampoco algunos detalles como sus banquetes cultuales, su comunismo original, su idea de una *militia* santa. La interpretación escatológica de la Escritura es muy parecida a la del nuevo testamento, pero la secta se distingue radicalmente por su nomismo abrupto, lo cual nos permite reconocer mejor el carácter específico del cristianismo. Es imposible negar cierta influencia sobre la joven comunidad, aun cuando no sepamos con certeza si esta influencia procede directamente de la misma secta o si tiene como origen una corriente común en el terreno judío y que se hizo perceptible a través de esa secta.

En la misma medida en que iba creciendo el interés general por las investigaciones sobre Qumrán iba declinando el crédito de la tesis que sostenía la existencia de una gnosis mitológica precristiana y su importancia para el nuevo testamento. En general, ahora solamente se suele conceder que estaba ampliamente difundida por el entorno una concepción dualista del mundo. La aparición del gnosticismo en la iglesia se explica como el resultado de una combinación entre semejante dualismo y una soteriología cristiana. Se ha vuelto entonces a aquella manera de ver que pensaba que el movimiento gnóstico fue una manifestación de decadencia de la iglesia. Por muy cómoda que pueda ser esta concepción, la verdad es que simplifica indebidamente los hechos y los problemas neotestamentarios. Ante cualquier problema de historia de las religiones nuestro punto de partida debería ser el de saber que la soteriología, la cristología y la eclesiología del cristianismo primitivo no presentan una unidad cerrada en sí misma, sino que se descomponen más bien en una multiplicidad de concepciones divergentes que no pueden ser más que reflejos de una situación histórica cambiante de la comunidad. Naturalmente, en cada época ésta desea describir la esencia y la obra del único Jesucristo. Pero lo tiene que hacer siempre con medios nuevos, proporcionados por el mundo espiritual y religioso en que vive. Si no obrara de ese modo, su predicación sería incomprensible para sus contemporáneos. Pero es que además se ve obilgada a eso porque también ella está sometida a las vicisitudes de la historia, en las que la continuidad y la discontinuidad se entrelazan de la forma más extraña. Es una ilusión y una utopía la teología única, nacida de una única raíz, manteniéndose en una continuidad ininterrumpida. La comunidad helenística no tuvo miedo de comunicar su mensaje con los medios de la época en que vivía

y del mundo ambiental. Se distinguió del judaísmo sobre todo por hacer recaer todo el peso de su predicación sobre la actualidad de la salvación. Pero esto modifica la estructura de todas sus afirmaciones dogmáticas. En lugar del Mesías y del Hijo del hombre que, según Daniel, tiene que juzgar al mundo, aparece el Kyrios, Hijo de Dios y Cosmocrátor: a la iglesia se la comprende entonces en analogía con los grupos de las religiones mistéricas; consiguientemente, el sacramento produce un cambio en la existencia o agrega al grupo de los santos; la salvación libera de la fuerza de la *ananké* y la escatología se convierte en desprendimiento del mundo. Es verdad que este proceso no se desarrolló de forma ininterrumpida. Ni la tradición judeo-cristiana, de la que no se podía desembarazar radicalmente y de un manotazo, ni la influencia de los grandes teólogos, cuyo mérito principal consistía en una postura crítica frente a la piedad entusiasta de la comunidad, se lo permitían fácilmente. Pero es preciso que se vea y se reconozca la dirección de este desarrollo. Su primer documento literario es la primera carta a los Corintios, en la que por todas partes saltan a la vista las concepciones y los temas de la piedad de la comunidad helenística. Para ella no hay nada tan característico como la crítica de la resurrección corporal. Como no se negaba la resurrección de Cristo y como los corintios no tenían absolutamente nada de racionalistas, esta crítica no puede considerarse como un producto de la cultura helenística; pero entonces sólo queda la explicación de que los corintios se apropiaron por lo menos en parte las palabras de los gnósticos de 2 Tim 2, 18, según las cuales la resurrección ya ha tenido lugar. En el bautismo se ha realizado la experiencia del nuevo nacimiento, se ha pasado de la muerte a la vida y, con el revestimiento del hombre nuevo, se ha obtenido la liberación del poder de las fuerzas del destino para alcanzar finalmente la entronización con Cristo en los cielos, tal como lo formula la cita, ciertamente de origen hímnico, de Ef 2, 6.

Si se considera únicamente esta situación, me parece que la aporía de la teoría que acabamos de referir sobre el origen de la gnosis cristiana parece sin salida y al mismo tiempo grotesca. ¿Cómo ha sido posible llegar a tales concepciones, partiendo de presupuestos puramente judíos, de la influencia tantas veces y tan a gusto invocada del Jesús histórico, y finalmente de una concepción del mundo únicamente dualista? Porque los corintios demuestran con su praxis que aquí no se trata más que de imágenes bonitas. El dualismo que está indudablemente presente se asocia aquí con los temas y las formas de expresión de una mitología de

la salvación, que no tiene paralelos más que en los misterios helenísticos. Y como los corintios se glorían de su iluminación, y sus aliados de 2 Tim 2, 18 son también descritos evidentemente como gnósticos, no veo cómo es posible librarse de la consecuencia de una definición del entusiasmo corintio como una variedad cristiana de la gnosis mitológica. Por tanto, la gnosis cristiana es en definitiva tan antigua como la comunidad helenística, que se desarrollaba de forma autónoma al lado del judeo-cristianismo, y no es un producto de la decadencia, sino la posibilidad que se presentó desde el principio en el suelo helenístico de comprender el cristianismo en analogía con la religión de salvación de los cultos mistéricos. Pero no se ponen límites a su extensión más que los límites reales que la contienen, bien sea en el terreno del judeocristianismo palestiniano, bien en el de la ortodoxia de los comienzos del precatolicismo. Esto explica que no se encuentre, por así decirlo, ninguna traza de ella ni en los sinópticos por una parte, ni en los Hechos de los apóstoles por otra. Estos escritos llevan también el sello de una concepción dualista del mundo. Si la gnosis cristiana fuera el producto de una combinación entre un dualismo ético y la idea cristiana de la salvación, como admite más o menos K. G. Kuhn, los sinópticos deberían precisamente dar testimonio de ello, bien sea aceptándola o bien rechazándola. Porque, como indican los textos de Qumrán, el dualismo ético no puede aparecer más que en el terreno de una piedad que se mantiene a la sombra de la ley como camino de la salvación. A partir de este hecho, cabe también preguntarse si el dualismo de los textos de Qumrán es una cosa distinta de la huella típicamente judía de un dualismo metafísico, tal como lo representa el helenismo religioso. En todo caso, en ninguna parte del nuevo testamento nos encontramos con el dualismo limitado únicamente al terreno de la ética. Siempre lo vemos proyectado sobre ese terreno a partir de la escatología, de la cristología y de la soteriología. Como Cristo se opone a Adán y el cuerpo de Cristo al viejo eón, y como la justificación se comprende como una acción del Dios que resucita a los muertos, por eso se llega a la exigencia parenética de abandonar al hombre viejo y de revestirse del hombre nuevo, de romper con la mentira, con las tinieblas y con la muerte, a fin de ponerse al servicio de la vida, de la luz y de la verdad. Si de veras el nuevo testamento representase únicamente un dualismo ético bajo una apariencia ideológica, el cristianismo se convertiría en un judaísmo que cree que ya ha venido el Mesías. La ley debería entonces triunfar sobre el evangelio. Los problemas de historia de las religiones que nos ocupan en la actualidad tie-

nen una profundidad que en general no suele percibirse con claridad. En la misma manera de plantearlos es donde se prepara la decisión entre la ley y el evangelio. Si se pudiera afirmar realmente que el problema de historia de las religiones que plantea el nuevo testamento puede resolverse esencialmente en la actualidad a partir de los textos de Qumrán, desembocaríamos irresistiblemente, a mi entender, en una comprensión legalista del mensaje cristiano. Las ideas que he desarrollado a propósito del problema de la gnosis tenían la finalidad de poner en evidencia que tenemos que guardarnos muy bien de juicios demasiado exclusivos, precisamente en los momentos actuales en que surgen tantos nuevos conocimientos sobre la historia de las religiones y tantos datos nuevos sobre este problema.

Solamente si se considera la gnosis como una posibilidad captada desde sus comienzos por la comunidad helenística, es cuando puede comprenderse también finalmente el nacimiento del precatolicismo, que no es otra cosa más que un movimiento de defensa de la iglesia contra la gnosticización amenazadora. Uno de los progresos más importantes en nuestro trabajo me parece que es el hecho de que comenzamos finalmente a percibir con mayor claridad ese proceso que está ya actuando en el nuevo testamento. El comentario recientemente aparecido de E. Haenchen sobre los Hechos de los apóstoles inaugura precisamente un nuevo capítulo en lo que se refiere a los trabajos sobre este libro, dedicándose resueltamente a esta tarea. Los análisis presentados por M. Dibelius en sus artículos sobre los Hechos de los apóstoles a partir de 1951, por Ph. Vielhauer en el artículo sobre el paulinismo de la historia apostólica[4] y por H. Conzelmann en su monografía *Die Mitte der Zeit* (1954), se colocan en un contexto más amplio. Lucas no es, como todavía pensaba Dibelius, un discípulo tardío de Pablo, sino el primer representante del precatolicismo en fase de formación. Al emprender la consideración desde un punto de vista histórico de la historia del cristianismo incluyendo en ella la historia de Jesús, Dibelius demuestra cuán lejos quedan ya los primeros pasos; por otra parte, su tentativa no es posible más que en la hipótesis de que la escatología del cristianismo primitivo, la fuerza dinámica del mensaje neotestamentario, se ha ido debilitando hasta el punto de no designar ya más que lo que concierne a las cosas últimas. El tema específico de Lucas es la descripción de la iglesia, a la que él ve situada en medio de los tiempos. En lugar de la escatología entra en es-

4. Ph. Vielhauer, *Zum Paulinismus der Apostelgechichte*: EvTh (1952).

cena una historia de la salvación, francamente controlable, continua y, a pesar de su esplendor milagroso, inmanente. Esa historia salvífica tiene por contenido la misión en el mundo, tal como la dejan ya vislumbrar los discursos de Jesús en Nazaret; el aislamiento de la parábola del sembrador lo hace resaltar con mayor claridad todavía, mientras que la estructura del libro de los Hechos con sus tres subdivisiones: Jerusalén, Samaría y los confines del mundo, pone este tema en evidencia. A pesar de todo, la misión ya no se considera en primer lugar como el testimonio de Cristo que se anuncia a sí mismo a través de sus enviados, sino como el camino y la obra del establecimiento de la salvación cristiana en el mundo entero. Exagerando un poco las cosas podríamos decir: la palabra ha dejado ya de ser el único criterio de la iglesia, puesto que la iglesia es ahora la justificación de la palabra y el origen apostólico del ministerio de la iglesia es el que ofrece la debida garantía de una predicación legítima. Como es natural, detrás de semejantes concepciones no nos encontramos con una arbitrariedad individual, sino con la presión de las circunstancias. De la misma forma que la iglesia representada por Lucas tiene que prepararse para el combate con el imperio que el evangelista siente ya cercano, debe también por otra parte y sin más dilaciones levantar un dique contra las olas impetuosas del entusiasmo. Lucas ha reconocido con toda clarividencia esta necesidad y ha cumplido brillantemente la tarea que se había impuesto. No es únicamente el primer historiador cristiano y un escritor edificante de gran valía, sino que representa también una teología netamente definida, que es preciso tomar muy en serio. Es verdad que su teología se distingue fundamentalmente de la del cristianismo primitivo; tanto desde el punto de vista del centro que establece, como teniendo en cuenta muchas de sus expresiones particulares, esa teología tiene que ser designada como precatólica. Dibelius y el propio Haenchen han discutido su problemática de manera más indirecta que explícita. No le haremos justicia más que acercándonos a ella a partir de la antítesis entre la *theologia crucis* y la *theologia gloriae* y suscitando de este modo el problema central de toda la predicación cristiana.

Después de todo lo dicho, no queda más que terminar esta rápida ojeada. No hemos podido poner de relieve más que un número muy pequeño de los innumerables problemas planteados por el trabajo que nos ocupa. Probablemente otros podrían describir la situación de otra manera, desde su punto de vista personal, aunque me parece que con todo lo que aquí se ha dicho se han indicado por lo menos los puntos decisivos específicos de la

exégesis del nuevo testamento. La mención de estos problemas habrá mostrado suficientemente sin embargo que en el momento actual siguen discutiéndose y permanecen abiertos todos los problemas fundamentales de nuestra ciencia en mayor o menor medida. Nos sentimos incapaces de hacer lo que hizo antes de 1914 un importante profesor de teología con un colega que solicitaba sus consejos y le decía, a propósito de la elección de un tema sobre los padres apostólicos, que en lo que se refiere al nuevo testamento ya estaba todo dicho y que lo que quedaba por decir era tan difícil que lo mejor que podía hacer un principiante era no lanzarse a ello. No es eso lo que yo aconsejaría a nuestros futuros doctores en teología. Precisamente en esta apertura actual de todos los problemas y cuestiones fundamentales es donde me gusta ver el aspecto característico de nuestra situación con todas las promesas que contiene.



EL PROBLEMA DEL JESUS HISTORICO [1]

1. *La situación actual*

Una de las características de la revolución que se ha producido en nuestra época es que el antiguo problema del Jesús histórico ha pasado a ocupar en la última generación un plano relativamente muy secundario en los trabajos alemanes sobre el nuevo testamento. Sin embargo, desde hace doscientos años, ha sido este problema el que ha marcado la evolución de nuestra disciplina, el que la ha hecho progresar y el que ha constituido su centro. En lo esencial, después de la primera guerra mundial había dos hechos que parecían dar pie a considerar que este problema, si es que no estaba ya plenamente resuelto, había llegado por lo menos a una cierta conclusión. La discusión de la teología dialéctica con el liberalismo y la nueva reflexión contemporánea sobre el mensaje de los reformadores permitían vislumbrar una reducción y una deformación del evangelio, en donde se trataba el problema del Jesús histórico como si fuera decisivo para la teología y la predicación. Al mismo tiempo, el trabajo de la *Formgeschichte* demostraba que el mensaje de Jesús expuesto por los sinópticos no es en gran parte auténtico, sino que ha sufrido las huellas de la fe de la comunidad cristiana primitiva en sus diferentes etapas. Del hecho de que no hemos recibido una tradición auténtica sobre Jesús más que arropada por la predicación de la cristiandad primitiva y recargada por ella, se dedujo que había sido la fe de pascua la que realmente había producido y formado el evangelio. Bultmann ha sacado de forma radical las consecuencias de esta constatación. Ya en su libro sobre Jesús dejaba

1. Conferencia pronunciada en la sesión de antiguos alumnos de Marburg, en Jugenheim, el 20 de octubre de 1953. Publicada por primera vez en ZThK 51 (1954) 125-153.

de apoyarse exclusivamente en los elementos cuya autenticidad no estuviera reconocida por su historia *(Geschichte)* de la tradición sinóptica, e interrogaba únicamente a la capa más antigua de la primera predicación cristiana, en la que de hecho las enseñanzas de Jesús se amalgaman con su reflejo en el kerigma de la comunidad; y de una forma consciente y voluntaria sin duda alguna, Bultmann no los distinguía con precisión. En su obra sobre el cristianismo primitivo dentro del marco de las religiones antiguas, incluyó luego la presentación de Jesús en la descripción del judaísmo tardío; y en consecuencia concibió la teología neotestamentaria como un desarrollo del mensaje cristiano primitivo, en el que la predicación de Jesús aparece únicamente como una base de partida. Por tanto, esto significa claramente que la fe cristiana se comprende aquí como la fe en el Cristo elevado, para la que el Jesús histórico en cuanto tal no posee ya ninguna importancia constitutiva.

Hasta el presente no se ha llevado hasta el fondo la discusión sobre este punto. En fin de cuentas, esto no debería depender del hecho de que la crítica tenía que aplicarse también al estudio del libro de M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*; después de 60 años, esta obra no ha perdido nada de su actualidad y no ha sido realmente refutada, a pesar de todos los ataques y de todas las reservas posibles. En lo esencial, Bultmann ha recogido y precisado a su manera las tesis de este libro. Pero el embarazo evidente de la apologética, expuesta a una crítica exegética y sistemática a la vez, ha ejercido una influencia paralizante sobre toda una generación. Evidentemente esta situación está hoy tocando su fin. Resurge el viejo combate y probablemente dará origen a dos frentes completamente distintos, tal como empezamos a conocerlos en los años posteriores a la guerra, a pesar de todas las tensiones y diferencias entre los especialistas alemanes del nuevo testamento. La ciencia progresa a golpe de antítesis y las afirmaciones radicales de Bultmann están exigiendo precisamente una reacción. Pero además estamos todos sin excepción preocupados actualmente por el problema de una comprensión adecuada de la historia *(Geschichte)* y de la historicidad, que para el teólogo tiene que concretarse necesaria y ejemplarmente en la cuestión del Jesús histórico y de su significación para la fe. Hay particularmente tres puntos de ataque que desafían a la crítica: en primer lugar, se intenta demostrar que los sinópticos encierran mucho más de tradición auténtica que lo que quería reconocer la parte adversaria. En segundo lugar, se defiende especialmente la fiabilidad, si no de

toda la tradición de los evangelios, sí al menos de la antigua, la que se refiere a la pasión y a la pascua. En ambos casos, se busca oponerse a una separación, o incluso a una antítesis, entre el kerigma y la tradición; se querría mantener fundamentalmente que *el kerigma incluye también la transmisión de los hechos, tal como* fueron entregados por la tradición. Y en tercer lugar, se ha llegado a la concepción sistemática de una historia de la salvación paralela a la historia del mundo, inserta en ella, pero que sin embargo puede considerarse aparte y posee sus propias leyes y su propia continuidad, y que está representada en la historia de la fe y de la iglesia como el mundo nuevo de Dios.

Así pues, nuestra situación se caracterizará por el hecho de que el problema típicamente liberal del Jesús histórico adquiere un nuevo peso teológico; se trata seguramente de una paradoja en una época en que el liberalismo ha sido ampliamente eliminado de la iglesia y como respuesta a una crítica histórica y teológica que ha arraigado en el terreno del liberalismo. Esta inversión de los frentes forma parte ciertamente de los acontecimientos más interesantes y más reveladores de la historia más cercana de la *teología; durante doscientos años la investigación crítica ha in*tentado liberar al Jesús histórico de las cadenas de la dogmática eclesiástica, para reconocer, en definitiva, que semejante intento estaba de antemano condenado al fracaso, ya que en el fondo es solamente la predicación cristiana primitiva y la dogmática eclesiástica ligada a ella la que nos permite saber alguna cosa del Jesús histórico, a quien ahora nos es absolutamente imposible distinguir clara y suficientemente del Jesús predicado y creído. Pero a partir de ese mismo momento los que hasta ahora eran los adversarios de esta crítica se pasan al otro lado, con el temor manifiesto de que entonces se abra la puerta a un escepticismo radical y que con el abandono de la captación directa sobre la historia *(Historie)* se ponga en peligro la historicidad de la propia revelación. Intentan defenderla demostrando el acontecimiento efectivo y la fiabilidad de la tradición. Y en esto no hacen más que seguir *las huellas de la crítica que se había apoderado anteriormente* del tema de la historia *(Geschichte)* para poder oponerlo al dogma.

Como es lógico, no sería deseable que nos resignásemos a este hecho sorprendente de la inversión de los frentes sin preguntarnos por lo menos sobre la eventual necesidad interna de este desarrollo. Podría suceder que cada uno de los dos adversarios sostuviera un punto de vista que no le es dado abandonar y que de este modo los dos no fueran ya solamente adversarios, sino

participantes de un auténtico diálogo teológico. Semejante hipótesis no anticipa ningún juicio sobre la legitimidad o la inexactitud de cada posición en particular, sino que presupone sencillamente la dialéctica de una situación definida, que engendra en la discusión la confrontación de diferentes puntos de vista. A la insistencia exagerada sobre uno de los aspectos se opone entonces la acentuación del otro y el cambio de posición de uno de los participantes del diálogo lleva consigo el cambio de posición del otro, por poco que el diálogo se lleve con seriedad. Un examen de los hechos que constituyen la base de esta situación tiene que demostrar si es plausible semejante hipótesis. Por eso planteémonos ante todo la cuestión del significado de la ciencia histórica dentro del marco de la historia *(Geschichte)* que conocemos.

2. *La problemática de lo histórico* (des historischen) *en nuestros evangelios*

Para nosotros, que vivimos casi dos mil años más tarde, la historia que se nos relata en las páginas del nuevo testamento se ha convertido también en historia *(Historie)*. Esto significa que no tenemos ningún acceso inmediato a ella, aun cuando tuviéramos una visión de conjunto de la misma tan precisa y tan completa como fuera posible. Hablamos otro lenguaje, pensamos en otras categorías, estamos colocados delante de otras situaciones y otras decisiones distintas de las de los contemporáneos de esa historia. Frente a ella realizamos la experiencia, con una fuerza particular, de que la muerte contribuye a la historia y de que esto se manifiesta en la serie de las generaciones como discontinuidad. De este modo, frente a la historia *(Geschichte)* del pasado, se nos remite al relato, si es que queremos recibir de ella una información. Ninguna historia *(Historie)* se nos vuelve accesible más que por la tradición, ni comprensible más que por la interpretación. Porque conocer los hechos que han ocurrido tiene realmente poca utilidad para nosotros. Es verdad que en todo tiempo tanto el racionalismo como el sobrenaturalismo se han esforzado en confirmar en parte o por completo la fiabilidad de los hechos que nos refiere el nuevo testamento. Pero ¿qué es lo que ha pasado realmente con semejante esfuerzo? ¿Es que en manos de los racionalistas el Jesús de los evangelios no se ha convertido en una figura parecida a la nuestra, a la que corresponde esa abundancia señalada por A. Schweitzer de las muchas imágenes, aspectos y observadores posibles? ¿Y es que el sobrenaturalismo se ha mos-

trado capaz de algo distinto que de copiar la apariencia milagrosa del θεῖος ἀνήρ y de hacer de Jesús un milagro, al que no podemos tener más acceso que el del *sacrificium intellectus*, que están fácilmente dispuestos a realizar unos cuantos fanáticos seguramente ciegos y subyugados? En ambos casos no ha ganado nada la fe. Porque si por una parte se comprobaban unos hechos pasados, que era posible insertar en la larga sucesión de todos los hechos acaecidos en otros lugares, por otra parte se descubrían ciertas singularidades, que eran ciertamente capaces de llamar la curiosidad, pero que no daban todavía ninguna certidumbre de la revelación. No tenemos ahora necesidad de detenernos por más tiempo en el hecho de que toda la historia de las religiones abunda en milagros y singularidades, de que la crítica histórica tiene que poner en duda los hechos tal como se pretende que pasaron, de que el deseo de llegar a los acontecimientos objetivos ha llevado siempre de nuevo a quimeras sin freno y totalmente subjetivas, como se demuestra fácilmente. Debería ser igualmente claro a nuestra vista que la historia evangélica no se nos hace más cercana cuando la descomponemos en *bruta facta.* Desconocer este hecho es la ilusión propia de todos cuantos querrían excluir, de una manera justificada objetivamente, la historia de la salvación de la historia del mundo, y que para ello pueden todo lo más apelar a una abundancia de acontecimientos maravillosos. Presentar a Jesús como un ser milagroso no ha obligado todavía a nadie a decidirse, en sentido auténtico, entre la fe y la incredulidad. El que por ventura la tumba vacía pudiera demostrarse de forma convincente no significa nada todavía en cuanto a la importancia del mensaje de la resurrección para mí personalmente. La transmisión de hechos relativamente verosímiles no fundamenta en sí ni mucho menos una comunicación y una continuidad históricas.

La cristiandad primitiva fue consciente de todo ello. Sólo así se explica que no compusiera los evangelios ante todo como un informe oficial y que su propio kerigma se sobrepusiera a la figura del Jesús histórico y la ocultara, colocándonos así como historiadores ante unas dificultades enormes y frente a la imposibilidad de una reconstrucción. No ha sido la falta de atención o de inteligencia la que ha hecho que la comunidad amalgamase su mensaje con el del Señor, o que incluso llegara a sustituirlo. No podía proceder de otra manera, si se trataba para ella no de la reproducción de un acontecimiento memorable, sino de la decisión entre la fe y la incredulidad que se le pedía. Por su manera de obrar demuestra que esta exigencia no puede salvaguardarse ni representarse históricamente, esto es, por una enumeración de hechos

en el interior de un contexto de causalidad. Al actuar como lo hizo atestiguaba que la historia *(Geschichte)* pasada estaba viva y actual. A partir de su experiencia personal, interpretaba lo que se había convertido ya para ella en historia *(Historie)*, sirviéndose para ello de la predicación como intermediaria. Así es precisamente como le retiraba a los hechos del pasado la posibilidad de ser considerados como curiosidades o milagros. Del mismo modo, manifestaba también que Jesús no era solamente para ella un ser milagroso, sino el Kyrios, del que sabía que recibía a la vez la gracia y la exigencia. Con una frase paradójica se podría decir que mantenía la continuidad histórica con el que apareció en otro tiempo en la tierra, de tal manera que dejaba caer en el olvido, en su mayor parte, los acontecimientos históricos de aquella vida terrena para sustituirlos por su mensaje. No es éste el único momento en que ha actuado de ese modo. Ese mismo proceso se repite continuamente de nuevo en el curso de la historia de la iglesia. La continuidad con el pasado queda siempre preservada de tal manera que queda rota la terminología, la conceptualidad y la teología habitual, esto es, la tradición. Es posible verlo ya en las *diferentes formas del kerigma palestiniano y helenístico*. La variación del mensaje neotestamentario que se expresa esencialmente y bajo la forma que plantea más problemas en el paso del mensaje *de* Jesús al mensaje *sobre* Jesús dista mucho de ser accidental o arbitraria. Nos sumerge en las más serias dificultades. Porque no solamente nos obliga a suscitar la cuestión del significado de la individualidad para la predicación cristiana, sino que al mismo tiempo es un signo de rupturas históricas y de nuevos desarrollos. Es fácil poner de relieve a partir de ella la discontinuidad total de la historia cristiana, como se ha hecho frecuentemente. Pero en realidad es ella precisamente la que hace posible la continuidad de esa historia. Porque la historia no se hace históricamente importante por la tradición como tal, sino por la interpretación; la mera constatación de unos hechos no basta, sino que se necesita la comprensión de los acontecimientos del pasado, que se hicieron objetivos y se quedaron fijados en unos hechos. La variación del kerigma neotestamentario prueba que la cristiandad primitiva mantuvo la confesión de su fe a través de los cambios de épocas y situaciones, aun cuando aquellas transformaciones la obligaran a una modificación de la tradición que había recibido. Tener simplemente conciencia de la historia *(Historie)* que vamos arrastrando detrás de nosotros no le da todavía a ésta, en cuanto tal, ninguna significación histórica, aun cuando esté llena de maravillas y de milagros. En todo caso, no es más que un paisaje lu-

nar, que no está ciertamente desprovisto de aspectos maravillosos y milagrosos. La historia *(Geschichte)* no posee una significación histórica más que en la medida en que, por sus cuestiones y sus respuestas, habla en nuestro tiempo presente, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presenten. Así es precisamente como la cristiandad primitiva transmitió la historia *(Historie)* únicamente en el kerigma.

Habrá que reconocerle a este hecho una importancia fundamental para el conjunto del mensaje neotestamentario. Pero no hemos de olvidar que cada uno de los escritos del nuevo testamento tiene una relación muy distinta con la historia *(Historie)* de Jesús. Ante todo, hay que advertir que sólo los evangelios presentan el mensaje de Cristo en el marco de la historia de la vida terrena de Jesús. Los otros escritos pueden ocasionalmente darnos la prueba de que no se quedaron absolutamente sin información sobre esa vida. Pero, fundamentalmente, sólo el acontecimiento de la cruz y de la resurrección posee importancia para ellos. A sus ojos, la historia *(Historie)* de Jesús queda entonces restringida en notables proporciones. Podía incluso decirse que no está presente en el fondo más que como una sombra. Porque la cruz y la resurrección no se consideran ya desde el punto de vista del historiador, sino que se desarrollan según su significado salvador. A partir de aquí, resulta realmente extraño que encontremos en el nuevo testamento escritos como los evangelios, que se interesen por la vida terrena de Jesús.

Pero incluso los mismos evangelios no tienen todos ellos una relación idéntica con la historia *(Historie)*. No puede desde luego ponerse en duda que los sinópticos estaban por completo de buena fe y creían que presentaban una tradición auténtica sobre Jesús. No es posible decir lo mismo del cuarto evangelio, o por lo menos en el mismo sentido. El manejo realmente desenvuelto del material narrativo, su sorprendente negligencia respecto a la tradición sinóptica, la orientación distinta del conjunto y sobre todo el carácter específico de la composición de sus discursos nos obligan a admitir que un escritor tan reflexivo no guardaba muchas ilusiones respecto a la divergencia entre sus descripciones y las del resto de la tradición de la iglesia, sino que la quería realmente. Fue ella la que le proporcionó la posibilidad de escribir la historia *(Geschichte)* del Cristo *praesens* para su tiempo y el marco necesario para ello. Según la frase acertada de Dibelius, podría decirse de Marcos que presentó el libro de la epifanía secreta de Jesús. Los discursos y la acción de Cristo se presentan aquí, como

había comprobado ya W. Wrede, como una anticipación de la gloria del Resucitado, de forma que la historia de Jesús se convierte casi en el objeto de un drama de misterio: el Hijo de Dios venido a la tierra va desvelando continuamente su incógnito, para abandonarlo por completo en pascua. Su vida terrena es el combate que precede a la victoria y no puede comprenderse más que a partir de esa victoria. Pero, si esto es así, no es ya precisamente la historia *(Historie)* la que está en el centro de la reflexión. Lo único que hace es ofrecer el escenario en donde se coloca el hombre-Dios para combatir contra sus enemigos. La historia de Jesús queda aquí mitificada. De esta forma, en el fondo, sólo nos quedan Mateo y Lucas a la hora de buscar en nuestros evangelios dónde se le atribuye mayor importancia a lo histórico. Pronto será discutida esta cuestión; detengámonos sin embargo ahora para echar una ojeada sobre el conjunto de nuestras constataciones.

Nos hemos esforzado en poner de relieve la problemática de lo histórico *(historischen)* en nuestros evangelios. Es un mérito de la crítica radical haber reconocido esta problemática. Esta crítica radical, siguiendo su largo y trabajoso camino, no llegó, como ella misma esperaba al principio, al Jesús histórico, sino al kerigma cristiano primitivo como punto de partida de la tradición evangélica. Debido a esta problemática, tuvo que abandonar finalmente el intento de deducir de los sinópticos una vida de Jesús. No lo hizo seguramente para echarse entonces en los brazos de la metafísica cristológica de la ortodoxia, sino que permaneció fiel a su manera de abordar el problema histórico, incluso cuando tuvo que corregir la formulación de su cuestión original. Ella no niega que hubiera un Jesús histórico. Pero reconoce que no podemos tener acceso a ese Jesús más que por medio del mensaje cristiano primitivo y que ese mensaje, lejos de abrirnos precisamente ese acceso, nos pone obstáculos para llegar a él. Nos encontramos con el Jesús histórico en el nuevo testamento, que es el único verdadero documento sobre él, no ya como fue él en sí mismo, sino como Señor de la comunidad que cree en él. Sólo en la medida en que pudo ser así y lo fue de hecho desde el principio, es como puede su historia desempeñar de hecho un papel en nuestros evangelios. Lo que él era en otro tiempo queda totalmente oculto, de forma que ya estamos en situación de determinar, a no ser con una exactitud parcial, su persona, su evolución, su camino real; la mayor parte de las veces hemos de caminar totalmente a tientas. La importancia para la fe de ese Jesús se ha hecho tan grande que, desde los tiempos más remotos,

triunfó casi sobre su historia *(Historie)*. La experiencia actualizada de las generaciones ulteriores hizo perder su importancia a los hechos de su pasado terreno, precisamente en la medida en que no podían servir de reflejo a una experiencia permanente. En semejantes condiciones hay que preguntarse si la fórmula «el Jesús histórico» resulta apropiada en el fondo y si puede llamarse admisible, ya que de una forma casi obligada despierta y nutre la ilusión de una restitución posible y satisfactoria de su *bios*. Había que abandonar el camino del liberalismo, porque había caído la esperanza de descubrir ese *bios* y de poder corregir, a partir del mismo, la dogmática eclesiástica. El que pusiera en dudas esta adquisición nos privaría del beneficio y del sentido de nuestra investigación en los dos últimos siglos y evocaría de nuevo la historia dolorosa de la crítica histórica, que debería entonces recorrerse una vez más, haciéndose incluso más radical. Además, desconocería que el descubrimiento de los hechos históricos y de su causalidad no es capaz de ayudarnos sin más ni más en nuestra propia historia y que sólo su interpretación hace manifiestas a nuestros ojos la interpelación y la exhortación que llevan consigo. La historia *(Historie)* es una historia *(Geschichte)* fijada, cuya significación histórica no se ha revelado del todo todavía, al ser constatada y transmitida. Al contrario, la transmisión de los *bruta facta* puede ser precisamente un obstáculo para una comprensión auténtica. La continuidad histórica con la tradición sólo la conoce de verdad aquel que se deja situar por ella en una responsabilidad nueva, pero no aquel que se interesa por su causalidad o su finalidad, o que sigue arrastrando simplemente el peso de la tradición. En lenguaje teológico diríamos que solamente en la decisión de la fe o de la incredulidad es donde esa historia *(Geschichte)* fijada de la historia *(Historie)* de Jesús puede convertirse de nuevo en historia *(Geschichte)* viva. Pero ésta es la razón de que no sepamos nada de esa historia, a no ser a través del kerigma de la comunidad. La comunidad no podía ni quería separar esa historia de su propia historia. Por consiguiente, no podía ni debía prescindir de su fe pascual ni establecer una distinción entre el Señor terreno y el Señor elevado. Manteniendo al mismo tiempo la identidad de ambos, declaraba que le parecía una especie de abstracción el planteamiento de los problemas únicamente en función del Jesús histórico.

3. *El problema de la historicización en nuestros evangelios*

Pero lo que acabamos de decir tiene también otra cara que no debemos olvidar en ningún caso. La decisión de la comunidad primitiva no puede naturalmente llevarnos a suprimir el problema del Jesús terreno, a pesar de todas las dudas sobre la manera de plantear la cuestión, con tal que la suscitemos aislándola de las demás y contando con las dificultades de la respuesta. Nadie puede arbitraria e impunemente sustraerse de esta problemática transmitida por nuestros padres. Y aun cuando los representantes de la teología liberal no puedan ya seguir siendo reconocidos como padres, esto no cambia nada en el hecho de que lo son sin embargo para nosotros. Por lo demás, la ciencia histórica profana nos seguirá poniendo siempre ante esta cuestión y de hecho cada uno de los especialistas del nuevo testamento la ha tratado de su manera particular. Pero ante todo es el propio nuevo testamento el que justifica esta cuestión, en la medida en que los evangelios refieren su kerigma, sea cual fuere lo que se piensa de su origen, precisamente al Jesús terreno y le atribuyen consiguientemente una autoridad insigne que es imposible ignorar. Por muy intensamente que difieran sus concepciones de la historia de Jesús, por muy profundamente que pueda estar oculta la verdadera historia de Jesús bajo su propia predicación, solamente a su interés por esa historia es a lo que debemos su aparición, bajo esa forma que se distingue de manera tan característica del resto del nuevo testamento y de la literatura de la misma época. En ningún caso hay que exagerar la acentuación de opiniones acertadas, lo cual nos sustraería de la dialéctica presentada en este caso y nos llevaría a soluciones parciales. Eso mismo es lo que ocurriría también si considerásemos como absoluto el principio —del que no es posible ceder— de que el mensaje cristiano descansa en la fe pascual. Semejante principio tiene su lugar y su valor en primer lugar en la antítesis que lo opone a la investigación liberal sobre la vida de Jesús. Pero no debe amparar una renuncia resignada ante el problema de la personalidad de Jesús ni permitir que se ponga en duda la importancia de la historia para la fe, que se afirma evidentemente en los evangelistas. Porque al identificar al Señor rebajado con el Señor elevado la cristiandad primitiva manifiesta que no se siente capaz de describir su historia haciendo abstracción de su fe. Pero al mismo tiempo declara que no tiene la intención de sustituir la historia por un mito, de colocar a una criatura celestial en lugar del nazareno. De hecho, ya desde entonces se

emprendió el combate tanto contra un docetismo exaltado como contra una doctrina histórica de la kénosis. Evidentemente sabían que no es posible comprender al Jesús terreno si no es a partir de pascua, y por tanto en su majestad de Señor de la comunidad, pero que tampoco es posible captar adecuadamente el significado de pascua si se prescinde del Jesús terreno. El evangelio sostiene siempre un combate en estos dos frentes.

Naturalmente, ahora hay que definir con precisión las razones que han conducido a esta actitud. Estas razones se mostrarían con mayor evidencia si escogiésemos nuestro nuevo punto de partida en una tradición que no puede considerarse como auténtica. Porque en ese caso se utiliza un procedimiento que podemos caracterizar como una historicización de lo no-histórico. Las razones que han conducido a ello determinarán también en general la presentación de lo histórico *(Historie)*. Los relatos de la infancia en Mateo me parecen especialmente instructivos. En ellos aparecen claramente dos temas: por una parte Mateo se refiere siempre en lo que narra al cumplimiento de la Escritura, y por otra sigue un paralelo con la *haggada* de Moisés, cuyo sentido podría indicarse mediante esta fórmula: como fue el primer salvador, así es también el segundo. En ambos casos el nacimiento del niño despierta la inquietud de los hombres en el poder, la deliberación de los sabios y el asesinato de unos niños; en ambos casos se produce una liberación milagrosa, en las que Egipto se convierte en el país del refugio. La historia de la tradición comprobará que la leyenda de Moisés ofreció a la tradición de Jesús sus rasgos característicos y la historia de las religiones añadirá que esta transferencia de temas está demostrada en muchas ocasiones y que se trata de un caso típico de retoque de una leyenda y de mitización. Por muy cierto que esto sea, aparece aquí sin embargo un problema teológico cuando nos preguntamos a qué tiende el establecimiento de este vínculo entre un elemento preexistente de origen mítico y la historia de Jesús. Aquí recibimos la ayuda del paralelismo de la prueba por la profecía, precisamente en los pasajes en cuestión. Lo mismo que la Escritura encuentra su cumplimiento en los acontecimientos descritos, el esquema mítico de la amenaza sobre el niño y de la liberación milagrosa del mismo lo caracteriza como el futuro Salvador del pueblo de Dios, esto es, concretamente como el segundo y último Moisés. Así pues, se llega de esta manera a una historicización de un elemento mítico. Esta progresa rápidamente, ya que a Mateo ni siquiera se le ocurre dudar de que transmite una historia real. El proceso esbozado adquiere gran importancia porque reconocemos aquí

claramente a la escatología cristiana primitiva en el origen de la formación de la tradición sobre Jesús. Esta escatología no ha sido determinante solamente en este caso para la historia *(Historie)* de Jesús, tal como nos la describen los evangelios. Mateo precisamente lo muestra de manera impresionante, como lo probarán más tarde unos cuantos ejemplos. La relación de los milagros está puesta en el primer evangelio bajo el tema de la misericordia de Dios, que se revela en los últimos tiempos y que visita particularmente a Israel. Los capítulos 9 y 10 de Mateo proponen así sistemáticamente unos cuantos ejemplos para lo que se describirá como signos del tiempo de la salvación en la respuesta a la pregunta del Bautista de Mt 11, 5. Por tanto, es en virtud de su escatología particular como nuestro evangelista se interesa por los milagros de Jesús. Del sermón de la montaña se deduce que Mateo ve en Jesús al portador de la torá mesiánica. A partir de aquí puede comprenderse muy bien por qué se le representa continuamente a Jesús como rabbí y fundador de una orden de la comunidad con orientación escatológica. Por muy natural que pueda parecernos esto, la realidad está muy lejos de haber sido así. Dejando aparte el hecho de que no pueden considerarse como auténticos una extraordinaria abundancia de *logia* y que consiguientemente la descripción se convierte ya en problemática, hemos de preguntarnos además cómo podía combinarse esta imagen del rabbí con el conocimiento de la filialidad divina de Jesús. La respuesta es que el portador de la torá mesiánica no es un rabbí cualquiera y que su justicia no es la de los escribas y fariseos. De nuevo es la escatología del evangelista la que determina su redacción de la historia de Jesús. Se puede también mencionar aquí la variación que propone Mateo de la teoría del endurecimiento de Mc 4, 12. Lo mismo que Marcos, Mateo subraya que las parábolas se expresan con palabras encubiertas. Lo mismo que Marcos, Mateo ve aquí un juicio de Dios contra los que se cierran a la voz del enviado divino. Pero ahora se aplica concretamente al judaísmo. Porque mientras, a diferencia de Marcos, los discípulos aparecen siempre como los que comprenden, a partir del capítulo 13 hasta su último choque con sus adversarios de Jerusalén, de acuerdo con la teoría de Mateo, Jesús pone en ejecución el juicio sobre el judaísmo no hablando más que de una forma velada, esto es, en parábolas. La tendencia escatológica de la prueba por la profecía queda de manifiesto en la historia de la pasión, y más aún en los relatos de pascua. Podríamos por tanto resumir de esta manera: el conjunto de la historia *(Historie)* de Jesús que nos presentan los primeros evangelistas no sólo se ve a partir de la escatología,

sino que además está modelado por ella. Es ella precisamente la que permite el entrelazado con la historia de Jesús de otros elementos tradicionales que hemos de reconocer como no históricos, legendarios, míticos.

Pero si se ha visto claramente este punto se comprenderá fácilmente que acontece otro tanto con el segundo y con el cuarto evangelio. Tampoco Marcos muestra una gran preocupación por describir a Jesús bajo la forma de taumaturgo, aunque puedan dejarnos esa impresión unos cuantos detalles. Al contrario, para él es la gloria del Hijo de Dios resucitado la que irrumpe ya victoriosamente durante su vida terrena en el mundo dominado por los demonios para revelar a la tierra y a las potencias cuál es su eterno Señor. De una forma característica para el punto de vista de los pagano-cristianos, la victoria sobre los demonios está aquí en el centro del acontecimiento escatológico; por eso mismo la historia *(Historie)* de Jesús descrita por Marcos se muestra diferente de la de Mateo y sobre todo la materia de los discursos puede reducirse muy notablemente. Exactamente del mismo modo, a la escatología específica de Juan y a su eliminación profunda de la apocalíptica le corresponde la descripción de la historia *(Geschichte)* de Jesús como historia de la *praesentia* del Logos sobre la tierra; en este punto me contentaré con remitir al comentario de Bultmann sobre Juan.

Las cosas resultan complicadas en lo que concierne a los escritos de Lucas. El hecho de que la historia de Jesús reciba aquí una especie de prolongación en la historia de los apóstoles es ya extraordinariamente importante y suscita también numerosos problemas. Tamaña empresa no era posible ni tenía sentido más que para un escritor y en una época en que la escatología apocalíptica no dominaba ya en el conjunto de la vida, como había sucedido en el cristianismo primitivo. A nadie se le ocurre escribir la historia de la iglesia cuando se está esperando en cada momento el fin del mundo. Los Hechos de los apóstoles muestran también claramente que la esperanza apocalíptica sigue siendo ciertamente todavía un elemento permanente de la enseñanza cristiana, pero no ocupa ya para Lucas el lugar central. Si el evangelio nos deja otra impresión, hemos de cargarla en cuenta de la tradición recibida y conservada por Lucas. En lugar de la escatología del cristianismo primitivo aparece una historia de la salvación, caracterizada por una continuidad históricamente comprobable y por un proceso de desarrollo continuo, como ha puesto de relieve H. Conzelmann, de manera especialmente interesante, en su monografía *Die Mitte der Zeit* (1954). Si este desarrollo había sido

preparado por la acción perseverante de Dios desde el antiguo testamento y si alcanzó su punto culminante en la historia de Jesús, su expansión es ahora la historia de la iglesia y el juicio final habrá de ser su conclusión. Esta misma concepción se refleja de nuevo en la estipulación concreta de las etapas del camino de Jesús y de las de la iglesia, etapas que estructuran directamente toda la obra de Lucas. El plano de una sucesión cronológica y geográfica determina al conjunto y le confiere una disposición clara. En este orden exterior se vislumbra sin embargo el orden interno, creado por el plan salvador de Dios. No es una casualidad el hecho de que en el discurso ante el Areópago se nos diga que Dios es el gran ordenador del cosmos y de los tiempos. Esta concepción de Lucas le permite convertirse en el primer historiador cristiano, que se esfuerza en trazar y en fijar los grandes períodos del plan salvador. Su evangelio es realmente la primera vida de Jesús en la que se toman en consideración los puntos de vista de la causalidad y de la finalidad y donde se hacen igualmente sensibles el sentido psicológico, la actividad del historiador recopilador y la tendencia del escritor a la edificación de los lectores. Seguramente es importante el precio que Lucas tuvo que pagar por todo esto; su Jesús es el fundador de la religión cristiana, la cruz es un error de los judíos que no supieron comprender la profecía veterotestamentaria, la resurrección es la corrección necesaria de ese fallo humano por parte de aquel que dirige el mundo. La enseñanza de Jesús nos trae una moral superior, los milagros son prodigios esplendorosos en medio del mundo, para manifestar el poder y la gloria celestial. La historia de Jesús se convierte en algo absolutamente pasado, verdaderamente en una historia *(Historie)*, en el *initium christianismi.* En cuanto tal, puede también perfectamente agregársele la historia de los apóstoles. Y de este modo se opone a la actualidad propia del precatolicismo que comienza, como un pasado sagrado, como un modelo de lo que puede y tiene que ser la iglesia, como la época de los grandes milagros de la fe recta y del primer amor. Todo esto es una consecuencia de la sustitución de la escatología cristiana primitiva por una concepción histórica de la salvación. Lucas nos confirma también a su manera, esto es, *a contrario*, que la presencia de la historia *(Historie)* de Jesús depende en cada ocasión de la escatología representada. Utilizando una fórmula concisa, pero en la que se expresa todo lo esencial, podríamos decir que, *si el problema de la historia es en los otros evangelios un problema particular de la escatología, en Lucas la escatología se ha convertido en un problema particular de la historia.*

4. *El sentido de lo histórico* (des historischen) *en nuestros evangelios*

¿En qué es en lo que este resultado ha hecho que avanzase nuestro problema? En primer lugar, podemos comprender ahora que nuestros evangelios, prescindiendo necesariamente de Lucas como es natural, no han hecho que recayera su interés en el registro del conjunto de la historia de Jesús y en el control de lo que relataban, desde el punto de vista de la autenticidad y de la fidelidad a la verdad. La historia no es para ellos más que el punto de intersección de los acontecimientos escatológicos, no merece atención alguna más que en la medida en que es eso, y recibe su vida específica de esos acontecimientos y no de sí misma. En último extremo se puede decir otro tanto del propio Jesús, en cuanto que es el acontecimiento escatológico por excelencia. Como es lógico, su historicidad está adquirida de antemano y aparece en la medida en que él siguió sobre la tierra un camino de hombre. Pero apenas habla y actúa surge de ese camino humano una serie ininterrumpida de revelaciones y de actos de poder divinos, que destruyen toda posibilidad de comparación con cualquier otro camino humano y que no pueden ya ser comprendidos como tales bajo la categoría de la historicidad. La demostración más clara de ello es que ese camino, como cualquier otro, se desarrolla desde luego del nacimiento a la muerte, pero ni el nacimiento ni la muerte se muestran ya como el comienzo y el final del camino, como circunstancias naturales, sino como acontecimientos salvadores. Pero como Lucas ha intentado hacer que esa vida entrara en la categoría de la historicidad, Jesús se ha convertido en él en el taumaturgo y el portador de una nueva moral, la cruz ha pasado a ser un error de los judíos y la resurrección resulta ser el milagro de la reanimación de un muerto.

Pero entonces ¿qué sentido tiene para los otros evangelios esta historia colocada a la sombra del acontecimiento escatológico, casi absorbida por él y a pesar de todo subrayada de nuevo continuamente y que constituye la incitación primera a la redacción de los evangelios? Creo que no es una casualidad el que nos dé la respuesta el mismo nuevo testamento con una palabra clave escatológica, a saber, el ἐφ'ἅπαξ, en el que se confunden de manera tan extraña las dos significaciones de «una vez» y «una vez para siempre». Es preciso que aclaremos este punto. Es evidente que los evangelios dependen de la contingencia que asocia el acontecimiento escatológico con aquel nazareno, con Palestina y con

una época concreta que vivía unas circunstancias particulares. Porque ese acontecimiento escatológico no es ni una idea nueva ni el punto culminante de un proceso de desarrollo, cuyas implicaciones causales y cuyas consecuencias pudieran explicar su importancia. La revelación deja de ser revelación de Dios cuando se la refiere a una relación causal. No es lo que realmente es más que como encuentro sin justificación alguna. Y no transmite ninguna idea ni siquiera un programa, sino que es un acto que me capta. En la revelación yo no aprendo en primer lugar una cosa cualquiera, sino que realizo la experiencia de mi Señor definitivo, de su interpelación y de su exigencia. Y porque esto es así, también es posible rechazar la revelación, mientras que no cabe la posibilidad de rehusar, sin caer en el absurdo, unos hechos, aunque se les pueda dejar escapar. Del mismo modo, frente a la revelación, existe la posibilidad de un «demasiado tarde» culpable, mientras que no ocurre lo mismo con una idea. En resumen, la contingencia de la revelación, que se manifiesta en su relación con una historia *(Historie)* concreta, refleja la libertad de un Dios que actúa y fundamenta la posibilidad de nuestra decisión. En otras palabras, crea el *kairos*, que puede ser situación de gracia o de culpabilidad. Como la cristiandad primitiva realizó la experiencia de la historia terrena de Jesús como *kairos*, por eso escribió unos evangelios sin abandonar simplemente, después de pascua, la historia *(Historie)* de Jesús. Si se quiere y se puede hablar de una modificación de la fe antes y después de pascua, podría decirse solamente que el «una vez» se ha convertido en «una vez para siempre» y que el encuentro con Jesús, aislado y limitado por la muerte, se ha convertido en esa presencia actual del Señor elevado que nos describe el cuarto evangelio.

Pero con ello no hemos llegado todavía a un segundo elemento, que relaciona a la fe con la historia de Jesús. Resulta algo más que extraño que el evangelio de Juan hable de la presencia permanente del Señor elevado precisamente en el marco de una historia del Jesús terreno. Es verdad que también los sinópticos describen la historia de Jesús desde el punto de vista de la comunidad postpascual y de su fe; pintan ante todo a su Señor como el Hijo de Dios, aun cuando la iglesia no lo haya visto así hasta después de pascua; por tanto, también para ellos la historia que describen no es única en el sentido de que excluya las experiencias de las siguientes generaciones; al contrario, se les advierte expresamente que también ellas pueden realizar con Jesús las mismas experiencias. Pero los sinópticos no proceden desde luego con el mismo atrevimiento que el cuarto evangelista. El sim-

bolismo joánico tantas veces comprobado le quita simplemente toda su importancia a los hechos del pasado y en lo esencial no les concede más valor que el de ser un reflejo de la experiencia actual. Incluso los acontecimientos del viernes santo, de pascua y de la ascensión no se distinguen con claridad. Hay que reconocer que en ninguna parte la historia se encuentra en el nuevo testamento tan vacía de contenido como aquí, en donde casi parece que es una proyección del presente en el pasado. Por eso resulta más extraño todavía que el cuarto evangelio pueda a pesar de todo describir la historia del Señor elevado como la del Señor terreno. La palabra clave de «condescendencia» puede dar muy bien la explicación de este hecho. Es precisamente el cuarto evangelio, que apareció en la época de las luchas antidocetas, el que no puede ni quiere renunciar a que la revelación haya tenido lugar en la tierra y en la carne. En esto se distingue del *entusiasmo*, al que por otro lado se acerca de una forma tan inquietante. Por muy caballerosamente que se porte con la historia *(Historie)*, no ha podido ni ha querido abandonarla por completo, ya que de la historia *(Historie)* depende no solamente la contingencia de la revelación, sino también la corporeidad terrena en cuanto lugar de la revelación. Esta se ha realizado en la historia humana y se desarrolla en el interior de la misma, lo cual le abre la posibilidad de verse despreciada, mal comprendida, olvidada y de despertar el escándalo y la rebeldía. La ambigüedad de esa historia *(Geschichte)* queda preservada por el hecho de que puede convertirse en historia *(Historie)* pura, y que así ocurre en la medida en que el Cristo *praesens* no entre de nuevo en escena. Pero esta ambigüedad es el reverso de la condescendencia. El evangelista lo expresa escribiendo la historia del Señor elevado lo mismo que la del Señor rebajado.

Los sinópticos por su parte no han concedido aún ningún lugar a este simbolismo. Es verdad que ponen en evidencia la relación con la actualidad de sus lectores, pero también dejan reconocer con claridad el carácter ya cumplido de la que relatan. Respecto al cuarto evangelio, es en la descripción de la pasión y de la resurrección donde aparece más manifiestamente su postura. Hay que preguntarse por lo menos si la explicación de ello estará en que no ha ahondado mucho la reflexión teológica. Pero me parece que lo aquí se palpa es más bien una auténtica preocupación de la fe. Pues, aunque ciertamente la historia está determinada en cada momento por posibilidades y decisiones, no por eso se deja reducir a una sucesión de situaciones. En la realidad histórica nuestras posibilidades y nuestras decisiones están siem-

pre predestinadas, en virtud de los acontecimientos del pasado que nos impiden el acceso a unas y nos hacen a otras practicables. Nos encontramos constantemente en un *kairos* que domina a cada uno de los instantes particulares. Cuando, a diferencia de Juan, los sinópticos mantienen para el pasado una significación propia tan importante y particularmente cuando incluyen en ese pasado la muerte y la resurrección de Jesús, su deseo es desde luego remitir al *kairos* que ha comenzado con Jesús, que está determinado por él y que predestina todas las situaciones y todas las decisiones ulteriores. Yo diría de buena gana que desean poner de relieve el *extra nos* de la salvación como condición de la fe. El apego a la historia *(Historie)* es para el *extra nos* de la salvación una manera de expresarse. Es evidente que también presenta algunos peligros, como lo demuestra el ejemplo de Lucas, para quien el *kairos* se convierte en una época, la predestinación en una evolución que se va desarrollando, la condición de la salvación para nuestra fe en el descubrimiento de unos hechos comprobables por nuestra percepción, y la gracia, en vez de ser nuestro destino que nos obliga a cada uno a la decisión de la fe o de la incredulidad, se convierte en la legitimación de la iglesia considerada como la organización de la *religio christiana.*

Si estas comprobaciones pudieran dar pie a alguna conclusión, resultaría una vez más que en realidad ha sido una preocupación escatológica la que ha movido a los evangelistas a exponer la historia terrena de Jesús. Además, se sigue de aquí que la cristiandad primitiva no se interesaba en todo caso en primer lugar por los *bruta facta* del pasado, sino que se fijaba con mayor interés, gracias al pasado, en la esencia de su fe y de su propia historia. Y en tercer lugar aparece que no se ha llegado en este punto a una concepción unánime, sino solamente a unas respuestas en parte concordantes y en parte opuestas. Se estaba de acuerdo en juzgar que la historia *(Historie)* de Jesús es constitutiva para la fe, ya que el Señor elevado y el Señor terreno son idénticos. La fe pascual estuvo en la base del kerigma cristiano, pero no fue la primera ni la única en darle su contenido. Ella se dió más bien cuenta de que la acción de Dios ha ido por delante de nuestra fe, y lo atestiguó incluyendo en su predicación la historia terrena de Jesús. ¿En qué medida debemos y podemos nosotros apropiarnos la decisión que entonces tomaron? A esto hay que responder en primer lugar que tampoco nosotros podemos suprimir la identidad del Señor elevado y del Señor terreno sin caer en el docetismo y privarnos de la posibilidad de operar una distinción entre la fe pascual de la comunidad y el mito. Por otra parte, ni nues-

tras fuentes ni los conocimientos adquiridos precedentemente nos autorizan a sustituir al Jesús histórico por el Señor elevado. Por tanto, volvemos a encontrarnos de nuevo ante el problema que nuestros evangelios abordaron y resolvieron a su manera. Y el hecho de que ellos no hayan logrado llegar a una solución unánime hace que este problema sea más radical para nosotros y demuestra que los debates a propósito del Jesús histórico tienen por objeto un auténtico problema teológico.

5. *El titubeo del método de crítica histórica ante este problema*

Será útil reflexionar unos momentos sobre el carácter radical que el problema ha asumido para nosotros. Porque nuestros evangelios creían de buena fe que poseían sobre el Señor terreno una tradición digna de confianza. La crítica histórica nos ha privado a nosotros de esta buena fe. No podemos asegurar de forma general la autenticidad de la tradición sinóptica sobre Jesús. Más aún, ni siquiera podemos en este caso recibir la ayuda de las correcciones críticas de la tradición. Sobre la base del trabajo de la *Formgeschichte*, nuestra manera de plantear la cuestión se ha ido precisando y extendiendo de tal modo que no es ya la eventual inautenticidad, sino más bien la autenticidad de cada pasaje, lo que tenemos que controlar y hacer admisible. Lo que hoy es necesario demostrar no es la legitimidad de la crítica, sino su límite. El preferir, como suele hacerse, la primera solución no significa solamente que se descuida sistemáticamente el hecho de que los evangelios nos proponen en primer lugar el kerigma cristiana primitivo, en el que no hacen más que insertar unas cuantas palabras aisladas y algunos hechos de Jesús, sino también que con semejante crítica únicamente se llega a corregir y modificar el kerigma, pero no a las palabras ni a las acciones del propio Jesús terreno. Entonces se produce inevitablemente una confusión desconcertante de imágenes de Jesús pretendidamente aceptables: unas veces aparece como un rabbí, otras como un maestro de sabiduría o un profeta; luego, como aquel que se comprendió a sí mismo como Hijo del hombre o como Siervo de Dios, representante de una escatología apocalíptica o ya realizada; o más bien como un amasijo de todo esto. En lo que atañe a los relatos de milagros, de la pasión o de la pascua, el campo está abierto a todas las posibilidades, desde el escepticismo más absoluto hasta la confianza más completa, pasando por una crítica prudentemente moderada. Efectivamente, pueden defenderse todas estas posicio-

nes, con tal que uno se mantenga dispuesto a dar crédito en primer lugar a la tradición, ya que en ella está todo contenido de hecho. Solamente de esta forma se llega en medio de mil dificultades a superar un juicio personal, que se juzga satisfactorio en medio del caos general. Y en consecuencia sólo una crítica radical puede llegar al fondo de la situación a la que se ha llegado, voluntaria o involuntariamente, en los problemas fundamentales que se van abriendo camino y en las tareas que se nos proponen. Como es lógico, por «radical» no entendemos un impulso salvaje hacia las soluciones extremas, sino solamente la apertura de espíritu respecto a la problemática planteada.

Pero también esta crítica tropieza con las mayores dificultades de método, ya que a excepción del material de las parábolas no poseemos absolutamente ningún criterio formal para poner de relieve los elementos que proceden auténticamente de Jesús. Existen criterios semejantes para las tradiciones palestiniana y helenística, para los libros sapienciales, para las sentencias proféticas, para la enseñanza rabínica, para los reglamentos de las comunidades, para las profecías apocalípticas y para todo lo que podría citarse en este sentido. Ha sido precisamente la *Formgeschichte* la que nos ha hecho grandes servicios en este terreno. Pero nos ha dejado en el más completo titubeo a la hora de buscar las características formales de los elementos que provienen auténticamente de Jesús. Y no puede ser de otra manera, ya que sus esfuerzos han racaído sobre el *Sitz im Leben* de los diferentes géneros de relatos, pero no sobre lo que podría llamarse la individualidad histórica. La única ayuda que nos ha prestado ha sido la de negar la autenticidad de los elementos que no pueden tomarse en consideración según su *Sitz im Leben.*

Eso mismo acontece en lo que se refiere a los criterios en cuanto al fondo de la cronología cristiana primitiva y del contenido de las ideas. Es verdad que podemos llegar a una concepción medianamente satisfactoria sobre la sustitución del entusiasmo postpascual por un rabinato cristiano y sobre el desarrollo ulterior hasta el precatolicismo, aun cuando en detalle sigan estando oscuros muchos puntos. Pero es precisamente la fase más antigua la que sigue siendo para nosotros sumamente oscura, especialmente en su soteriología y su eclesiología; y sin embargo todo dependería de su contraste con la tradición de Jesús. De aquí se deriva una discusión sin fin, por ejemplo sobre la cuestión de saber si Jesús fundó o no fundó personalmente la iglesia e instituyó los sacramentos. Esta situación se agrava todavía más por el hecho de que nos sentimos realmente poco capaces de esta-

blecer una distinción precisa entre el judeo-cristiano palestinense y el helenístico, sin que podamos por otra parte identificarlos sin más ni más. Del mismo modo, podemos sentirnos profundamente escépticos ante la diferencia que ha propuesto Lohmeyer entre Jerusalén y Galilea, sin considerar por ello como ya resuelto el problema que ha suscitado en ese sentido. Porque efectivamente la constitución de la comunidad pudo tener aspectos diferentes en la capital y en la provincia.

Siendo esto así, es lógico que nos encontremos con una multitud de enigmas: ¿cuándo empezó la competencia entre los helenistas y los palestinos de Hech 6? ¿Qué papel desempeñó Pedro en realidad? ¿Cómo llegó a verse sustituido por Santiago? ¿Qué significan todos estos hechos para el desarrollo de la historia de la primera misión cristiana? Mientras estos problemas no se vayan solucionando poco a poco, existen muy pocas oportunidades de llegar a una mejor concordia a propósito de la clasificación y de la atribución del material sinóptico en sus partes más antiguas, que se encuentran por ejemplo en el análisis de Mt 23, en la tradición petrina, en la frase sobre el rescate, en la oración del final de Mt 11, por no hablar de los relatos de la pasión y de la pascua. No puedo sin embargo entrar en demasiados detalles, pues la cosa no tendría fin. Se trata solamente de caracterizar a grandes rasgos el embarazo de la investigación crítica. De todo ello se deduce que la credibilidad histórica de la tradición sinóptica resulta problemática en toda la línea, mientras que nos falta todavía por completo, para poner en evidencia los elementos que proceden auténticamente de Jesús, una hipótesis de base, esto es, una ojeada de conjunto sobre el período más antiguo de la cristiandad primitiva, y carecemos casi totalmente de criterios suficientes y plausibles para ello. En cierto modo no tenemos suelo seguro bajo nuestros pies más que en un solo caso: cuando una tradición, por motivos de cualquier género, no puede deducirse del judaísmo ni atribuirse a la cristiandad primitiva, y especialmente cuando el judeo-cristianismo ha templado como demasiado atrevida o ha remodelado la tradición que había recibido. Para terminar, queremos examinar rápidamente un pasaje de esta categoría. Como es lógico, debemos ser conscientes de antemano de que a partir de esto no vamos a obtener ninguna aclaración sobre la relación de Jesús con el mundo palestino que le rodeaba y con su comunidad ulterior. Siguen siendo posibles en este caso las hipótesis más diferentes. Pero en fin, casi es todavía más importante para nosotros vislumbrar qué es lo que le separaba de sus adversarios y de sus amigos.

6. *El carácter específico de la misión de Jesús*

En lo que sigue hemos de renunciar a decirlo todo y a entablar la discusión con las opiniones divergentes. Me contentaré con poner de relieve bajo la forma de tesis unos cuantos puntos que personalmente considero como esenciales. El conjunto de la exégesis se muestra de acuerdo en afirmar que no cabe ninguna duda de la autenticidad de la primera, segunda y cuarta antítesis del sermón de la montaña. Efectivamente, estas palabras son de las más extrañas en los evangelios en general. Superan incluso por su forma al texto mismo de la torá; pero un rabino podía muy bien hablar de esa manera al interpretar el sentido de la Escritura. Sin embargo, es decisivo que con el ἐγώ δὲ λέγω se reivindique una autoridad que se coloca al lado de la de Moisés y contra ella. Pero la reivindicación de semejante autoridad equivale de hecho a situarse por encima de Moisés y a dejar de ser un rabino, ya que la autoridad que le corresponde a un rabino dependía siempre de la de Moisés. Es verdad que los rabinos marcaban entre sí sus divergencias con esa misma fórmula: «pero yo os digo»; pero éste no es más que un paralelismo formal, ya que aquí Jesús se opone, no a otro rabino, sino a la Escritura y al mismo Moisés. No se encuentra ningún otro paralelismo en el terreno judío, ni puede haberlo. Porque el judío que lo hiciera, se separaría de la comunidad del judaísmo o bien traería la torá mesiánica y sería el Mesías. Porque incluso el profeta no se coloca al lado de Moisés, sino por debajo de él. El carácter exorbitante de la frase demuestra su autenticidad. En segundo lugar, demuestra que Jesús puede muy bien presentarse como un rabino o un profeta, pero asegurando que es más que eso. Y en tercer lugar prohíbe clasificarlo en las categorías de la piedad del judaísmo tardío.

Es cierto que fue un judío y que presupuso esa piedad, pero al propio tiempo la destruyó con su reivindicación. La única categoría que da cuenta de su reivindicación es totalmente independiente del hecho de que él la utilizara o la reclamara; es la que también le atribuyeron sus discípulos, la de Mesías.

Nuestro pasaje no se encuentra aislado en los sinópticos. Esa misma relación dialéctica con la ley que busca la voluntad de Dios y al obrar de esa manera rompe la letra de la ley se refleja en la postura que tomó Jesús ante el mandamiento del sábado y las prescripciones de pureza legal. Resulta difícil decir que en estos puntos no atentó Jesús contra la torá en cuanto tal, sino que radicalizó solamente sus exigencias. Fue ya Mateo el que lo compren-

dió de ese modo. Pero la historia del evangelio es siempre al mismo tiempo una historia de malentendidos, como tantas veces nos lo demuestran los mismos sinópticos. Y la soberanía de Jesús aparece con la mayor evidencia cuando ya sus discípulos pensaban que tenían que corregir y quitar mordiente a sus palabras, porque de otro modo no eran capaces de soportarlas. En este aspecto la perícopa de las espigas arrancadas de Mc 2, 33 ss es sumamente interesante. Todos los sinópticos continúan con la afirmación de que el Hijo del hombre es señor del sábado. Pero Marcos es el único en referir la frase según la cual el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. Es evidente que estas dos frases se contradicen y también que sólo esta última se muestra de acuerdo con el desarrollo del diálogo, que hasta entonces no ha tenido ninguna orientación cristológica. Quizás pueda advertirse ya aquí que se ignora por completo si Jesús reivindicó para sí el título de Hijo del hombre. A este propósito, Bultmann ha avanzado una proposición indudablemente muy interesante: considerar el título de Hijo del hombre como un error de traducción a partir del arameo. Originalmente se habría tratado de criatura humana, esto es, simplemente de hombre. Por consiguiente, también él tiene como acertado el *scopus* de la última frase. Finalmente esta postura recibe mayor apoyo si se advierte que la frase sobre la libertad del Hijo del hombre representa claramente una limitación y un debilitamiento de la segunda. Entonces se puede fácilmente admitir que la comunidad procedió a este debilitamiento porque podía perfectamente otorgar a su Señor la libertad que éste reclamaba, pero no a cualquier otro. Ella se sentía más fuertemente atada a la ley que él y, como demuestra la perícopa siguiente sobre la curación en día de sábado, no reivindicaba su libertad más que en unos cuantos casos excepcionales, sin atreverse a reconocer la libertad fundamental y la responsabilidad sin límites que le concedía su Señor. La dejaba asustada la magnitud de sus propios dones.

Este mismo procedimiento se observa en las discusiones sobre la ley de purificación. Evidentemente, Mateo ha pensado una vez más que el ataque de Jesús se dirigía solamente contra los rabinos y fariseos, que agravaban las exigencias de la torá. Pero aquel que les asegura que la impureza no penetra en el hombre desde fuera, sino que nace de dentro, atenta contra las bases y contra el texto mismo de la torá y discute la autoridad del propio Moisés. Y además, ataca los presupuestos del conjunto de la vida cultual de la antigüedad, con su praxis del sacrificio y de la expiación. En otras palabras, suprime la distinción, fundamental para

toda la antigüedad, entre el *témenos*, la esfera de lo sagrado, y la profanidad, y puede en consecuencia juntarse con los pecadores. Para Jesús es el corazón del hombre el que está en el origen de la impureza en el mundo. Que el corazón humano llegue a ser puro y libre: ésa es la salvación del mundo y el comienzo del sacrificio agradable a Dios, del verdadero culto, como lo desarrollará ulteriormente la parénesis paulina. Finalmente, con esa frase Jesús destruye los fundamentos de la demonología antigua, que se basa en la idea de que el hombre se ve amenazado por las potencias del mundo e ignora profundamente que es el mundo el que de veras está amenazado por el hombre. Se encuentra una expresión absolutamente digna de fe de este hecho en la curación del endemoniado por Jesús, y él mismo reclamó personalmente semejante omnipotencia según el pasaje de Mc 3, 27 (Mt 12, 28) cuya autenticidad no debe ponerse en duda. Pero todo depende del sentido con que actuó: ¿lo hizo acaso como un mago, para quien el mundo es diabólico, planteando de hecho un dualismo metafísico, o más bien como uno que conocía la malicia del corazón humano y su fuerza demoníaca y que se apodera de ese corazón para Dios? Es evidente que Jesús no fue el representante de un dualismo metafísico —¿cómo podría haber sido descrito entonces como un maestro de sabiduría?— y que se sabía enviado no para combatir al diablo, sino para servir al hombre. Esto basta para formular nuestro primer resultado: con una soberanía sin igual, Jesús pudo superar el texto de la torá y la autoridad de Moisés. Esa soberanía no sólo quebrantó los fundamentos del judaísmo tardío y fue la causa decisiva de su muerte, sino que además trastornó la concepción que la antigüedad tenía del mundo, con su antítesis entre lo cultual y lo profano y su demonología.

No se puede llegar a estas constataciones sin ponerse a dudar seriamente de la imagen tan común del hombre piadoso, perteneciente quizás al círculo de los *anawim*, que estudia la Escritura de día y de noche para encontrar allí descrito el modelo de su camino como Siervo de Dios o como Mesías entregado al sufrimiento. No tenemos ninguna razón para poner en duda la familiaridad de Jesús con el antiguo testamento, tal como puede suponerse en cualquiera de los piadosos judíos. Pero hacer de ella un factor decisivo de su acción es algo muy distinto. Hay varios elementos que se oponen a ello. Si hubiera sido así, ¿qué es lo que pudo provocar la ruptura con su familia —hecho perfectamente verosímil— y qué es lo que le movió a pedir el bautismo de Juan, cuyo relato es ciertamente verídico? En todo caso, su relación con la torá y con Moisés no parece precisamente reco-

mendar esa idea. Ya hemos comprobado cómo Mateo y la tradición precedente tenían sus motivos para describir a Jesús como un rabbí. Pero, prescindiendo de que no era tan fácil convertirse en rabbí y de que el rabinato anduvo muy lejos de comprometerse en el movimiento del Bautista, jamás hubo rabinos fuera de la autoridad de Moisés. La mayor parte de las citas de la Escritura que contienen los evangelios tienen entonces evidentemente como origen a la teología de la comunidad. Finalmente, es curioso cómo el Jesús sinóptico se distingue considerablemente, al menos en dos puntos, tanto de la figura del rabbí como de la del modelo de judío piadoso. Por una parte está el peso tan extraño que se le concede a su presentación como maestro de sabiduría. Es preciso conceder de antemano que la autenticidad de los pasajes que aquí se consideran resulta sumamente difícil de afirmar, ya que se trata en gran medida de ideas populares y de proverbios. Pero finalmente se formulan o se reúnen ciertas sentencias de un modo tan paradójico que esto precisamente podría hablar en favor de su autenticidad. Por citar dos ejemplos: el logion de Mt 10, 26 s y paralelos, que invita a gritar desde los tejados lo que se dice al oído, lo relaciona Bultmann con un proverbio que aconseja prudencia, ya que los secretos raramente pueden quedar ocultos. Si esto es exacto, surge de todas formas el problema de la inversión de la advertencia en intimación. Si el sentido eventual de esta sentencia fuera que en los últimos tiempos se debe prescindir precisamente de toda prudencia, esto estaría perfectamente de acuerdo con la frase de Mt 6, 25 ss que invita a no inquietarse. También aquí se le da la vuelta de manera extraña a la tradición de la fe judía en la providencia. Porque se trata ahora de buscar el reino de Dios, se puede y se debe vivir sin preocupaciones, confiados en la solicitud amorosa de Dios. Según Mt 10, los que viven como mortales en un eón a punto de desaparecer, pueden y deben tener confianza en Dios. Si todo se recibe, hay que poder abandonarlo todo. Pero sea lo que fuere, la descripción del maestro de sabiduría es en definitiva difícil de compaginar con la del rabbí, ya que el primero vive de una intuición inmediata, tal como la conocemos también por las parábolas de Jesús, mientras que el otro se define por la reflexión y el apego a la Escritura.

La verdad es que esta observación no adquiere todo su significado más que por una segunda indicación. En la frase ya citada de Mt 12, 28, Jesús relaciona la victoria sobre los demonios con el Espíritu de Dios que lo llena. Poco importa que esta formulación proceda o no del mismo Jesús. Lo que está fuera de toda duda es que él se veía como un inspirado. Esto se deduce ante todo del

empleo tan interesante del *amén* al comienzo de los *logia* importantes, conservado tan fielmente por los evangelistas. En primer lugar el *amén* es una respuesta. Aunque no vayamos tan lejos como Schlatter que a partir de aquí podía comprender las palabras de Jesús como una reproducción de la voz de Dios que le hablaba, el *amén* colocado al comienzo de un *logion* expresa sin embargo una seguridad, que equivale a una afirmación bajo la forma de juramento e indica una certeza altísima e inmediata tal como la que transmite la inspiración. A partir de esta certeza es como se pronuncian las antítesis del sermón de la montaña, como se ataca al mandamiento del sábado y a la ley de la purificación, y como surge la relación dialéctica con la Escritura, que busca en ella la voluntad de Dios por encima de la letra del texto; a partir de esta certeza es como se suscita igualmente la exigencia de un amor lúcido, en oposición a la obediencia ciega que exigían los rabinos. Por esta seguridad inmediata de conocer y de anunciar la voluntad de Dios, que va asociada a la intuición directa y natural del maestro de sabiduría y que es quizás la que la hace posible de antemano, es como Jesús se distingue de los rabinos. Poco importa que utilizara o no ese término; lo que importa es que tuvo que comprenderse como el instrumento del Espíritu vivo de Dios, que el judaísmo aguardaba para el final de los tiempos.

Así pues, es fácilmente comprensible que se le diera el nombre de profeta. Pero es un nombre insuficiente. Ningún profeta podía sustraerse de la autoridad de Moisés sin convertirse en un impostor. Más aún, el significado escatológico que Jesús atribuyó manifiestamente a su acción no le corresponde a ningún profeta. El logion de Mt 11, 12 ss, que plantea numerosos problemas, me parece el más instructivo en este sentido; se trata del reino de los cielos que, desde los tiempos del Bautista hasta ahora, se ve forzado y, según la única interpretación posible en mi opinión, es obstaculizado por los violentos. Esta idea resulta de suyo bastante extraña. Porque ¿cuál es ese reino de Dios al que le ocurre una cosa semejante? Esta cuestión se la planteó ya Lucas y, como no supo darle respuesta, modificó el sentido de estas palabras. Dentro de la perspectiva de la misión al mundo, le hace proclamar a Jesús que todos serán obligados a entrar en el reino. Pero Mateo no sabe ya qué hacer con estas palabras. Por eso, de la frase puesta originalmente por Lucas al comienzo del pasaje: «la ley y los profetas han durado hasta Juan», él hace una transición con el desarrollo siguiente sobre el Bautista que vuelve como Elías. La historia de esta frase demuestra que se trata de una tradición antiquísima que los evangelistas no podían ya comprender. Pero el

contenido de este logion habla manifiestamente de su autenticidad. Porque según él el período de salvación del antiguo testamento se cierra con el Bautista, que pertenece ya a una nueva época y no ha de contarse en el número de los profetas. Para esta época se puede decir que el reino de Dios ha empezado a establecerse, pero que sigue conociendo obstáculos. Lo ha inaugurado el Bautista; él está por tanto en el eje del cambio de eones. Sin embargo, también él se mantiene aún a la sombra de aquel que habla ahora y pronuncia su «hasta el presente». ¿Quién otro más que Jesús puede volverse hacia el período de salvación, ya terminado, del antiguo testamento, no para degradar al Bautista como su precursor, según lo hizo a continuación el conjunto de la comunidad cristiana y todo el nuevo testamento, sino para colocarlo a su lado y convertirlo en aquel que inaugura el nuevo eón, cosa inaudita para las generaciones cristianas posteriores? ¿Cuál es pues aquel que hace justicia al Bautista, reivindicando sin embargo para sí mismo una misión de la que Juan no fue responsable? Evidentemente, aquel que con su evangelio trae el reino de Dios, y un reino de esa categoría no puede verse obstaculizado ni destruido, precisamente porque aparece bajo la sola forma del evangelio.

Jesús creyó que mediante su palabra sobre la *basileia* se acercaba a sus oyentes. Entonces, ¿es que se vio como Mesías? No podemos tratar esta cuestión sucintamente más que limitándonos a expresar aquí nuestra opinión personal. Estoy convencido de que no existe ninguna posibilidad de probar una respuesta positiva. A mi juicio, todos los pasajes en donde aparece algún atributo mesiánico proceden del kerigma de la comunidad. Ni tampoco puedo reconocer como auténtica la frase de Mc 8, 38 según la cual el Hijo del hombre se avergonzará de aquel que se avergüence aquí abajo de él y de sus palabras. Porque este pasaje ha conservado el carácter específico de aquellas palabras de los profetas palestinianos que proclaman para la comunidad ciertas afirmaciones del derecho sagrado y relacionan con la condición terrena una promesa celestial o una maldición divina en el futuro escatológico. Esto significa también que Jesús no tuvo en cuenta, como supone Bultmann, a un Hijo del hombre distinto de él mismo. ¿Cómo podría tratarse de una figura semejante, si el Bautista había introducido ya el cambio de eones, y se mantiene sin embargo a la sombra de Jesús? El atributo de Hijo del hombre podría reflejar la cristología y la apocalíptica de la cristiandad postpascual, habiendo pasado de allí a la tradición de Jesús, que engloba actualmente muchas palabras de la profecía cristiana, pronunciadas originalmente como voces del Señor elevado a los cielos. Sin embargo,

si esto es realmente así y si Jesús no reclamó nunca expresamente la mesianidad, nos encontraríamos con algo extraordinariamente característico. De esta forma, Jesús se distinguiría tanto de las esperanzas del judaísmo tardío como de la predicación de su propia comunidad. No habría esbozado ninguna imagen del porvenir, sino que habría realizado lo que era necesario en el momento presente y habría colocado en el centro de su predicación, no ya a su persona, sino su misión. Pero su comunidad habría atestiguado precisamente que había comprendido el carácter específico de esa misión, respondiendo a su predicación con la confesión de que era Mesías e Hijo de Dios.

Nuestro estudio nos ha llevado a percibir el carácter específico del Jesús terreno en su predicación y a comprender a partir de ella aquellos actos suyos que podemos conocer por otra parte y su destino. Aquí no podemos hacer otra cosa más que rozar el problema tan difícil de la medida en que esta predicación estuvo condicionada por una espera apocalíptica. Este problema resulta igualmente difícil porque no puede ni mucho menos probarse con certeza su autenticidad, en donde existe un acuerdo con el judaísmo tardío o con la comunidad postpascual. Pero en fin, en contra de las exageraciones de Dodd y de su afirmación de una escatología ya realizada, será preciso reconocer sin ambages que Jesús habló del reino de Diós en futuro. El problema consiste solamente en saber en qué sentido lo hizo. De todos modos, de las palabras de Jesús se deduce que la *basileia* aparece como abriéndose camino en este mundo y colocando a los hombres delante de su actualidad y delante de una decisión entre la obediencia y la desobediencia. Su fuerza es la que expulsa a los demonios y su soberanía es la que retribuye cada uno de los sacrificios. Su señal es el amor de aquellos que son capaces de perdonar al ver que también Dios perdona a sus enemigos y que tienen que perdonar si desean de verdad que se les perdone también a ellos. Jesús no predicó el reino de Dios como si hubiera llegado ya, sino —según la fórmula de E. Haenchen— el reino que empieza a establecerse a partir de ahora. Esto es lo que nos afirman ante todo las parábolas, cuya claridad y concisión contrastan tan claramente con sus paralelos en la enseñanza rabínica y que nunca fueron tampoco alcanzadas en la comunidad posterior. Es verdad que no nos es lícito apoyarnos en ellas más que criticando en cierto sentido el trabajo tan necesario y tan cargado de méritos de Jülicher. Efectivamente, no es posible aislar las parábolas del resto de la predicación de Jesús, de tal forma que su interpretación descanse únicamente en el *tertium comparationis*. Porque entonces es cuando

no podemos efectivamente escaparnos de aquel moralismo tantas veces denunciado por Jülicher y nuestra ignorancia sobre la situación en que fueron pronunciadas nos conduce al mayor embarazo. Pero, aun cuando la mayor parte de las veces no conozcamos la situación original de las parábolas, conocemos lo suficientemente bien a aquel que las pronunció para darnos cuenta de la orientación escatológica de su mensaje, sin que podamos hacer abstracción del mismo a ninguna costa. Porque, efectivamente, Jesús no vino a predicar unas cuantas verdades generales, religiosas o morales, sino para decir qué es lo que ocurre con la *basileia* que empieza a aparecer, esto es, que Dios se ha acercado a los hombres, en la gracia y en la exigencia. Jesús trajo y vivió la libertad de los hijos de Dios, que no pueden seguir siendo hijos ni gozar de libertad más que con la única condición de que vean en el Padre a su Señor.

7. *Conclusión*

¿Cuál es el sentido de este bosquejo más rápido de lo debido, que haría saltar el marco de una conferencia si lo desarrolláramos escrupulosamente y con toda la amplitud que fuera posible? ¿No me habré echado para atrás en un camino que empecé con la finalidad de mostrar su problemática? ¿No se han descubierto ahora unos cuantos puntos esenciales, a partir de los cuales cabría la posibilidad de reconstruir de nuevo algo así como una vida de Jesús, aunque con toda la prudencia y la reserva que es preciso? Me gustaría rechazar semejante idea como un malentendido. En una vida de Jesús no se puede absolutamente renunciar a una evolución exterior e interior. Pero de esta última no sabemos absolutamente nada, y de la primera casi nada fuera del camino que le llevó de Galilea a Jerusalén y de la predicación de Dios que suscitó contra él los odios del judaísmo oficial y ocasionó su ejecución por parte de los romanos. Con estos puntos de apoyo tan pobres se necesita mucha imaginación para creerse capaz de tejer la red de una historia *(Historie)*, en la que pudieran fijarse con todo detalle las causas y los efectos.

Y al revés, tampoco puedo estar de acuerdo de ningún modo con los que dicen que, en presencia de una situación semejante, son la resignación y el escepticismo los que tienen que decir la última palabra y que conviene que nos hagamos a la idea de que hemos de desinteresarnos del Jesús terreno. Esto sería, no solamente desconocer o eliminar al estilo de los docetas aquella preo-

cupación de la cristiandad primitiva por identificar al Señor elevado con el Señor rebajado, sino también dejarse escapar que existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos. En mi opinión, se trata de señalar que de la oscuridad de la historia *(Historie)* de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con una relativa exactitud, y que la cristiandad primitiva asoció a su propio mensaje. La problemática de nuestra cuestión consiste en que el Señor elevado ha sustituido casi por completo a la imagen del Señor terreno, mas a pesar de eso la comunidad afirma la identidad de ambos. Pero, según lo que hemos podido constatar, la solución de esta problemática no puede esbozarse con cierta posibilidad de éxito más que dejando de tomar como punto de partida unos *bruta facta* pretendidamente históricos y fijándonos solamente en el vínculo y en la tensión entre la predicación de Jesús y la de su comunidad. La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma. Tenemos que plantearnos semejantes cuestiones y ver en ellas la legitimidad de las investigaciones liberales sobre la vida de Jesús, aun cuando no compartamos esa manera de plantear la cuestión. La predicación de la iglesia puede hacerse de forma anónima. No concierne a una persona, sino a un mensaje. Pero el evangelio en sí mismo no es anónimo, si no queremos que conduzca al moralismo o a la mística. El evangelio está ligado a aquel que se reveló a los suyos como el Señor, antes y después de pascua, colocándolos delante de un Dios cercano y por eso mismo en la libertad y responsabilidad de la fe. Lo hizo un día sin ninguna legitimación probatoria, e incluso sin reivindicar que era el Mesías, pero lo hizo con toda la omnipotencia de aquel que el cuarto evangelio designa como el Hijo único. Por eso no puede finalmente clasificársele ni en la historia de las religiones, ni en la psicología, ni en la historia. Si es preciso clasificarle en algún lugar, entonces hay que hablar para él de contingencia histórica. En esta medida, el problema del Jesús histórico no ha sido inventado por nosotros, sino que es el enigma que nos propone él mismo. Al historiador le cabe la posibilidad de constatar este enigma, pero no la de darle solución. Esta la darán solamente aquellos que, después de la cruz y de la resurrección, lo confiesen como aquel que no reivindicó ser en la tierra a pesar de serlo, su Señor y el mensajero de la libertad de los hijos de Dios, que es lo correlativo a la soberanía de Dios. Porque

a su contingencia corresponde la de la fe, para la que la historia de Jesús es un acontecimiento nuevo, la historia actual del Señor elevado y predicado, y sin embargo —lo mismo que antes— una historia terrena, en donde se encuentran la exhortación y la reivindicación del evangelio.

LOS COMIENZOS DE LA TEOLOGIA CRISTIANA [1]

Todos los comienzos suelen ser oscuros; los de la cristiandad postpascual no se libran de esta regla. Las escasas indicaciones del libro de los Hechos, cuyo valor como fuentes es indiscutible, más que aclarar la oscuridad con que nos encontramos, lo que hacen es ponerla más de relieve. Es verdad que el historiador no puede contentarse con un tenue resplandor sobre una *terra incognita*. No es posible apartarle de la idea de que los comienzos son decisivos para lo que va a seguir después y de que contienen las leyes del porvenir, aunque sólo sea de una manera oscura y extraña. Por eso, con repetidos asaltos, intentará continuamente de nuevo penetrar en lo que sigue estando oculto a sus ojos; no se dejará desanimar por los fracasos que sufra y que forman parte de su pan de cada día, sino que encontrará en ellos un poderoso estimulante. En lo que atañe a nuestro tema, si no le es lícito resignarse de antemano y por completo, se lo debe a la crítica de los evangelios y especialmente a los trabajos de la *Formgeschichte*. Estos dos esfuerzos nos permiten atribuir una parte considerable de la tradición sinóptica precisamente a la predicación de la comunidad postpascual. Es verdad que sus resultados parecen hasta ahora insuficientes para el que investiga sobre los comienzos de la teología cristiana. Porque nos dan a conocer ciertamente una gran abundancia de detalles históricos y teológicos, que pueden yuxtaponerse como si se tratara de un mosaico, dejando sin embargo muchos lugares vacíos. Pero incluso los esbozos de conjunto seguirán siendo problemáticos, mientras carezcamos de una

1. Publicado por primera vez en ZThK 57 (1960) 162-185. Conferencia pronunciada durante la sesión de editores de ZThK en Sindlingen el 23 de abril de 1960, repetida ante la asociación de teólogos de Basilea el 18 de mayo, y ante la facultad de teología de Erlangen el 27 de mayo de 1960.

aproximación que resulte un poco convincente desde el punto de vista del método para poder llegar al centro de la historia y de la teología que constituyen el objeto de nuestra investigación. De esta aproximación, y sólo de ella, es de la que vamos a tratar ahora. La ciencia comienza siempre por establecer sus propios límites y, en lo que atañe a nuestro problema, solamente aquel que se consagra resueltamente a esta tarea única y tan esencial puede esperar tener el campo libre y llegar entonces, no solamente a posibilidades nuevas, sino a la realidad histórica.

Me apoyo en esta ocasión en ciertas observaciones de la *Formgeschichte*, que se refieren casi exclusivamente al evangelio de Mateo. Los otros dos sinópticos no pueden ofrecernos aquí ninguna ayuda y este hecho demuestra por lo menos claramente que se trata de un problema concreto, en el que difieren ya los mismos sinópticos y en el que valdría la pena profundizar, aun cuando no aportara ningún dato para nuestro problema. Mateo, que parece escribir en las fronteras palestino-sirias, ciertamente para los pagano-cristianos, pero partiendo sin embargo de una tradición judeo-cristiana, podía sentirse más próximo que otros a los primeros tiempos, en los puntos en que se distingue de ellos, como afirmó ya C. F. Burney en su libro *The poetry of our Lord* [2], basándose también en los trabajos de la *Formgeschichte*. Que quede bien claro una vez más que es una reconstrucción lo que vamos a intentar en las páginas siguientes. El que se niegue a comprometerse en experiencias arriesgadas merece nuestro respeto ante la solidez de sus principios. Y al contrario, le pedimos que nos conceda que el trabajo histórico no puede vivir sin reconstrucciones y que, si no me engaño, ni siquiera el pensamiento sistemático puede renunciar a estas construcciones.

En una primera parte, que será en cierto modo propedéutica y estará destinada a establecer la necesidad del riesgo que he escogido, intentaré demostrar con la ayuda de un pequeño número de ejemplos que la historia que ha precedido a nuestros evangelios estuvo llena de tensiones teológicas muy violentas; conoció realmente algo así como una disputa confesional; los dos campos opuestos se arrogaban cada uno frente al otro la posesión del Espíritu y medían al adversario según ciertos criterios espirituales. En este sentido resulta profundamente instructivo Mt 7, 22-23: «Muchos me dirán aquel día: ¡Señor, Señor! ¿No hemos profetizado en tu nombre? ¿No hemos echado a los demonios en tu nombre? ¿Y no hemos hecho muchos milagros en tu nombre?

2. C. F. Burney, *The poetry of our Lord*, Oxford 1925, 87.

Entonces yo les diré abiertamente: Nunca os he conocido, apartaos de mí vosotros, los que cometéis la iniquidad». No es una casualidad el que Mateo concluya las instrucciones concretas del sermón de la montaña con esta polémica, dirigida contra los falsos profetas, tal como indica el versículo 15. Se le advierte a la comunidad el gravísimo peligro que va a correr. De forma sorprendente, éste no proviene ya del fariseísmo, que es el adversario habitual de Mateo y al que éste opuso ya una «justicia superior» en las antítesis del capítulo 5, sino de una piedad entusiasta que se considera portadora de ciertas extrañas virtualidades, como la profecía, el exorcismo y hasta la curación milagrosa. Así pues, los tiros se dirigen ahora contra un grupo perfectamente definido de la comunidad postpascual, que se siente dotado de ciertos dones por obra del Cristo elevado a la gloria y que —exactamente lo mismo que la iglesia de Corinto— se ufana de representar y de administrar en la tierra, con toda la potencia de Cristo, las fuerzas del Espíritu concedido escatológicamente. Los paralelos de Lc 6, 46; 13, 26 han borrado, de una forma característica, este ataque concreto y se limitan a advertir a los creyentes, de un modo que podríamos llamar intemporal, que un discípulo tiene que dar frutos. La indicación de Mateo —que por lo demás está de acuerdo con el relato del libro de los Hechos— es perfectamente clara: ha existido un movimiento entusiasta, no solamente entre los pagano-cristianos, sino en el mismo suelo de Palestina, que hundía sus raíces en las experiencias de pascua. Pero es igualmente imposible cerrar los ojos ante el hecho de que Mateo, por su parte, no quiere saber nada de ese movimiento. No juzga necesario justificar detalladamente su posición ni subrayar eventuales déficits concretos entre sus adversarios. A. Schlatter [3] ha hecho bien en describirlo como un rigorista ético y como el representante de un rabinato cristiano en sus comienzos. Contra toda piedad que no se defina por el único criterio de «hacer la voluntad de mi Padre que está en los cielos», Mateo proclama la fórmula de anatema del Juez del mundo: «Nunca os he conocido». Y esto se proclama como una declaración solemne y constrictiva gracias al empleo de la palabra ὁμολογεῖν, sacada del lenguaje jurídico y confirmada como fórmula de maldición mediante la cita del Sal 6, 9.

Por consiguiente, si tropezamos aquí con una oposición entre el evangelista por una parte, y una praxis y una enseñanza presentes ya en la historia de la cristiandad primitiva por otra, esta primera etapa de la comunidad postpascual queda con toda cla-

3. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, [2]1933.

ridad precisada en Mt 23, 8-10: «Pero vosotros no os hagáis llamar rabbí, porque uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, aquel que está en los cielos. Ni os hagáis llamar preceptores, porque uno solo es vuestro Preceptor, Cristo». Sería una equivocación darle a esta frase una interpretación edificante, como si se tratase de luchar de manera general contra el afán de obtener títulos, aun cuando el propio Mateo la había entendido ya en ese sentido edificante. Eso sería disimular que aquí la polémica tiene presente a un reglamento de la comunidad, cuya forma es precisamente la de un rabinato cristiano. Porque «maestro», «padre», «preceptor», son títulos que le corresponden al rabbí. Si estas designaciones, que convienen únicamente a Dios, o mejor dicho a Cristo, son exigidas por algunos y concedidas en la tierra, la comunidad de Cristo, según la concepción que se expresa en este pasaje, quedará bajo la tutela de unos cuantos y se atentará entonces contra el sacerdocio del conjunto de los creyentes. Semejante protesta, elevada a la vez en nombre de la soberanía exclusiva de Cristo y en nombre de la libertad escatológica de cada uno de los cristianos, no puede lógicamente provenir más que de los pneumáticos ni puede ir dirigida más que contra una constitución de la comunidad de espíritu judaizante; por su parte, esta comunidad deduce la autoridad, tanto en su forma general como en sus aplicaciones concretas, de la omnipotencia del Espíritu sobre ella, lo cual la lleva precisamente a devaluar el ministerio de la enseñanza. En la discusión a propósito de unos títulos que están sacados del judaísmo y que tienden a resaltar la dignidad del enseñante se trata por tanto, en definitiva, de una comprensión exacta tanto del señorío de Cristo como de las manifestaciones y de la verdad del Espíritu.

La introducción a la antítesis —en Mt 5, 17-20— que ordena conservar la torá en su totalidad hasta la última yod, nos vuelve a situar en el corazón mismo del debate, pero en el campo opuesto; es verdad que ha sido vivamente discutida, pero fundamentalmente resulta del todo clara. Es evidente que Mateo ha recibido de la tradición lo esencial de esta perícopa. En cuanto miembro de una iglesia que está ya llevando a cabo una misión entre los paganos y que por tanto debe guardar sus distancias respecto a las leyes cultuales, no puede ya tomar estas palabras al pie de la letra, según su primera significación. Por eso las comenta en el sentido del mandamiento radical del amor, quizás incluso añadiéndoles

en el versículo 18 la frase: «hasta que todo se haya cumplido»[4], pero ciertamente el versículo 20, que exige una «justicia que supere» a la que reclaman los escribas y los fariseos. En el interior de este paréntesis puede sin embargo seguir presentando a la tradición (modificada de nuevo en Lc 16, 17) y decir en el versículo 19: «Por tanto, el que quebrante uno de estos mandamientos menores y así lo enseñe a los hombres será el menor en el reino de los cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el reino de los cielos». La forma de la frase es ya en este sitio de una importancia excepcional. Corresponde exactamente al esquema que he analizado en mi estudio sobre las *Frases de derecho sagrado en el nuevo testamento*[5] y del que he intentado demostrar que era característico de una predicación profética: el primero y el segundo miembro de la frase se corresponden en una relación de falta con castigo, o de deber con recompensa. La primera parte de la frase, formulada unas veces de forma relativa y otras en condicional o participio, recoge la introducción de un principio de derecho casuístico, mientras que la segunda proposición utiliza el estilo del derecho divino apodíctico. La diferencia entre los derechos casuístico y apodíctico se borraron visiblemente ya en el judaísmo tardío, así como la jurisdicción que entonces practicaba el rabinato tampoco distinguía ya rigurosamente el derecho profano del derecho religioso. De este modo la retribución es de la competencia de Dios y, aunque el castigo es proclamado ciertamente por los hombres, tampoco son ellos los que lo ejecutan, sino que se deja para el tiempo de la parusía, cuando Dios venga a juzgar al mundo. Como se está aguardando el fin inminente, la comunidad puede renunciar al cumplimiento pleno del juicio en la tierra. Su juicio queda ahora bajo la sombra del juez del mundo, que se anuncia irremediablemente en la palabra de la profecía, proclamando el *jus talionis* escatológico, que es al mismo tiempo promesa para los que escuchan y maldición para los que niegan su obediencia. Tal es precisamente el caso con que aquí nos encontramos.

Es importante señalar cómo aquí el anuncio del juicio no tiene solamente ante la vista una praxis ejercida en contra de una enseñanza; al contrario, vinculada a esta praxis y prestándole su fundamento nos encontramos con una doctrina errónea. La tradición conservada por Mateo de un judeo-cristianismo rigurosamente

4. Así E. Schweizer, *Mt 5, 17-20: Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus*: ThLZ (1952) col. 480 s.
5. En New Testament Studies I (1954-1955) 248-260.

legalista condena, con una seriedad escatológica que conoce los criterios y los objetos de la cólera divina, a otra predicación cristiana que, por su parte, declara que la ley ha quedado total o parcialmente abrogada. Así pues, percibimos aquí una controversia en el seno de la cristiandad más antigua, controversia que solamente podemos designar con el calificativo de confesional. Se ha preguntado muchas veces si este veredicto debía recaer también sobre Pablo. En efecto, también Pablo se ve naturalmente afectado, aun cuando la antigüedad de nuestra perícopa tenga que excluir que se pensara en él en primer lugar. Es más probable que se tuviera ante la vista al círculo de los helenistas o, más concretamente, a Esteban y sus compañeros, que parece ser que consideraron realmente al templo y a la torá como superados por los discípulos de Jesús después de pascua, basándose en la epifanía del Espíritu; en todo caso, ellos desdeñaban la ley cultual para la misión que habían comenzado entre los paganos. Los dos partidos se referían indiscutiblemente a las luces que les había dado el Pneuma, de manera que aquí el Espíritu se oponía a sí mismo por primera vez en al historia de la iglesia. Es fácil de comprender entonces la violencia del ataque, que no retrocedía ante la utilización del derecho sagrado. Naturalmente, lo mismo que sucedía en otros contextos del mismo género, quedaban a salvo la soberanía y la libertad de Dios ante el hecho de que la comunión con el adversario se quedaba interrumpida en la tierra, pero sin quedar destruida para la eternidad: aun cuando el más pequeño atentado contra la torá no permite obtener más que el lugar más pequeño en el reino de los cielos, sin embargo no se atreven por lo menos a discutirle ese sitio a los que no están de acuerdo con ellos. No es posible negarle completamente al otro su nombre y su estado de cristiano. Es verdad que semejante restricción, hecha evidentemente de mala gana, atestigua con claridad la dureza con la que se enfrentan ambas posiciones en la tierra.

También lo atestigua Mt 10, 5, pero bajo un nuevo aspecto: «No vayáis a los paganos ni entréis en las aldeas de los samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Resulta bastante extraño en el fondo que Mateo haya conservado esta prohibición, ausente en los otros sinópticos. Aparentemente, no la aplica más que a la época del Jesús terreno y la sustituye más tarde por la orden de misión dada por el Resucitado (Mt 28, 18 ss). Pero esta solución es inaceptable, en virtud de la misma actitud de Jesús tal como nos la describe el propio Mateo. En realidad, es la voz del judeo-cristianismo más estricto la que aquí se expresa. Se puede igualmente constatar en los Hechos de los

apóstoles que éste se sublevó sistemáticamente, aunque en vano, contra una misión que fuera más allá de las fronteras de Israel. Es lo que se dice con toda claridad en la frase que sigue y que no puede luego limitarse a un período determinado. Esta prohibición no recibe todo su peso más que si se admite, como indica el contexto, que la polémica va aquí dirigida contra una misión entre los samaritanos y los paganos, que no solamente ha sido proyectada y discutida, sino emprendida efectivamente. No es ciertamente el temor ante las complicaciones con el judaísmo lo que les ha llevado a ello, puesto que a la larga nadie podría librarse de ellas si se declaraba discípulo del Mesías Jesús crucificado. También resulta imposible creer que el judeo-cristianismo estricto no tomó en serio semejante confesión de fe, o que renunció a ver al Mesías Jesús elevado por encima del mundo entero, él que demostraba su gozo y su esperanza con el Maranatha. Pero entonces no puede explicarse esta prohibición más que a partir de la concepción apocalíptica presente ya en el antiguo testamento, que asocia la venida en masa de los paganos a Sión para adorar a Dios con el triunfo escatológico de Israel, viendo en ella el signo más evidente del mismo. Si la «misión entre los paganos» (para emplear una expresión que no es verdaderamente apropiada) es obra personal y escatológica de Dios, entonces una intervención humana se presenta como una intromisión temeraria en algo que Dios se ha reservado a sí mismo. Por eso, actualmente en la tierra no puede tratarse más que de atraer de nuevo a las ovejas perdidas de la casa de Israel para que vuelvan a la unidad del pueblo mesiánico de las doce tribus, precisamente con la finalidad de hacer posible la parusía. El mismo Pablo utiliza todavía en Rom 11, 25 ss esta idea, aunque en una situación modificada. Es verdad que este punto de vista no toma en consideración el argumento que indiscutiblemente condujo al otro partido al combate: después de pascua y del don del Espíritu a la comunidad comenzó ya el final de los tiempos y por consiguiente la misión entre los paganos lleva el carácter de un signo escatológico y es introducida por la acción personal de Dios.

Esto significa que hay una escatología diferente que separa a estos dos grupos de la más antigua cristiandad que se encuentran ya enfrentados entre sí. Uno de ellos persevera en la continuidad de las esperanzas judías, mientras que el otro (lo mismo que en la cuestión de la torá y del orden en la comunidad) se sitúa por encima de la tradición escatológica de los padres, impulsado hacia un nuevo camino por el entusiasmo de los acontecimientos pascuales y de la recepción del Espíritu. En todo caso conviene darse

aquí plenamente cuenta de que no es el entusiasmo como tal lo que separa a los dos grupos. El entusiasmo es común a los dos (al menos en su origen). Anima del mismo modo a las esperanzas en la restitución mesiánica de Israel como a la decisión de empezar a evangelizar a los paganos ya ahora en la tierra. En ninguno de estos dos campos renuncia la comunidad a la voz del Espíritu, a la que se siente sometida: y la profecía le permite escuchar esta voz, tanto cuando les llama a la tarea misional (por ejemplo en Hech 13, 2), como cuando una prohibición limita esta tarea a las fronteras de Israel (por ejemplo, en Mt 10, 5). Los dos grupos tienen igualmente en común el fervor de la espera inminente, que caracteriza especialmente a aquel entusiasmo tan antiguo que suscitó la pascua; en medio de esta tensión se espera (según Mc 9, 1; Mt 16, 28 y 24, 34) que al menos una parte de las primeras comunidades podrá realizar todavía durante su vida la experiencia de la parusía, y se celebra la eucaristía como la anticipación del banquete celestial que se cree inminente. No es el mismo entusiasmo, sino su huella teológica diferenciada lo que separa ya a la más antigua cristiandad en confesiones opuestas, y con una fuerza que no hemos de relativizar. Los dos grupos están profunda y enteramente definidos por su teología; se mantienen o caen junto con ella. Por eso los partidarios de cada una tienen que estar vinculados por unas cuantas indicaciones de derecho sagrado al camino por el que se han introducido. Y también por eso se mueven en la esfera escatológica de la promesa y de la maldición, en donde la profecía se expresa como la instancia que impulsa en esa situación y que dirige a la comunidad.

Estos son los presupuestos históricos a partir de los cuales hemos de proseguir ahora nuestro estudio del problema. Podemos ya por consiguiente delimitarlo y precisarlo. Porque en lo que digamos a continuación no puede tratarse ya de examinar todos los caminos posibles para los grupos caracterizados hasta ahora. Los Hechos de los apóstoles nos informan en cierta medida de la evolución de la tendencia liberal, que se reunió en torno a los siete. Al pasar, por lo menos en parte, de Jerusalén a Antioquía, va preparando la obra del apostolado paulino, en la que desaparecerá. En sus rasgos más generales conocemos también la suerte de aquel judeo-cristianismo estricto que se formó en torno a Jerusalén como punto de origen. Se va viendo obligado cada vez más fuertemente a la defensiva, ante el hecho del crecimiento irresistible de la iglesia de los paganos, y acaba por convertirse en una secta. Su reacción contra esta evolución es fácilmente criticada sin razón, como si se hubiera empeñado en tomar la

ofensiva especialmente contra el trabajo de Pablo. En realidad lo que hizo fue esforzarse desesperadamente, como lo había hecho siempre, en permanecer fiel a la herencia de los padres y en no abandonar su propia misión frente a la preponderancia de los pagano-cristianos; así fue como Santiago se separó de Pedro y como el nomismo sustituyó al entusiasmo de los comienzos, porque *in statu confitendi* las diferencias tienden casi siempre a convertirse en lo esencial y de la libertad se suele caer en la estrechez.

Sin embargo, todavía cabe preguntarse qué es lo que ocurrió con aquella judeo-cristiandad que, fuera de Jerusalén, no se sometió tan pronto a la pujante dirección de Jerusalén, que fue creciendo gradualmente. Tanto por la persecución de los helenistas como por los acontecimientos que estuvieron en el origen de la guerra judía, pudo ser rechazada al campo de los estrictos observadores de la ley y rompió finalmente con Jerusalén. Pero no hemos de creer que la corriente entusiasta desapareciera con el martirio de Esteban o de Santiago, el hijo de Zebedeo, o cuando la salida de Pedro de Jerusalén, ni siquiera con el comienzo de la guerra judía. Porque en ese caso no sería posible explicar que pudieran conservarse ciertas huellas de este entusiasmo en los evangelios o que pudiera incluso escribirse el cuarto evangelio, dado que no se arraiga precisamente en el nomismo judeo-cristiano.

El problema es difícil y, si estoy en lo cierto, todavía no ha sido estudiado hasta el fondo, por lo menos con un método realmente convincente [6]. Al contrario, deduzco la necesidad de plantear la cuestión de la frase excepcionalmente importante de Mt 10, 41: «El que recibe a un profeta en calidad de profeta recibirá una recompensa de profeta, y el que reciba a un justo en calidad de justo recibirá una recompensa de justo». Mateo inserta aquí una tradición particular en un contexto que se desarrolla de hecho paralelamente y que, ya en la fuente de los *logia* y como conclusión del pasaje, subrayaba la omnipotencia concebida al discípulo en su misión: según el principio rabínico, el discípulo es plenamente el representante de aquel que lo envía y tiene por tanto, al ser discípulo de Jesús, una función y una dignidad escatológicas. Quizás en el fondo de este pasaje se encuentre una sentencia judía, según la cual en el rabbí se encuentra la *schekchinah*. Aunque así fuera, la forma especial de esta frase la colocaría en una pers-

6. Ha sido E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, 1936, el que más se le ha acercado, aunque con otra finalidad y otros argumentos, que no me parecen muy convincentes.

pectiva distinta. Una vez más en este caso el primero y el segundo miembro de la frase se corresponden exactamente entre sí, mientras que en el segundo aparece el futuro escatológico que proclama aquí, no ya el castigo, sino la retribución. Se anuncia de forma nueva el *jus talionis* escatológico. La intención del pasaje es decirnos que el juez del mundo toma nota de lo que ocurre en la tierra, ya que Cristo en persona estaba presente en el servidor del evangelio, y que por tanto ha comenzado un acontecimiento escatológico. Pero de momento el punto más importante a mi juicio es la diferenciación tan extraña entre «profetas» y «justos». La interesante suposición (citada por Klostermann)[7] de F. Meyer[8], según la cual se refleja todavía un orden antiguo de la comunidad, me parece perfectamente admisible. En todo caso, este orden, olvidado en el resto del nuevo testamento, caracteriza a las sectas gnósticas que combate el Apocalipsis: la comunidad se compone de profetas, encargados manifiestamente de su dirección, y de justos, como se llamaban a sí mismos los miembros de la comunidad, utilizando un vocabulario judío.

Esta misma asociación[9] es la que se ha conservado en la bienaventuranza de Mt 13, 16 s: «¡Dichosos, pues, vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen! Os digo de verdad que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron». De todas formas, no es una distinción entre clérigos y laicos la que aquí se expresa. Los profetas no hacen más que indicar claramente lo que define al conjunto de la comunidad, o sea, pre-

7. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, ^{3}1938, 93.

8. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I, 1921, 143, nota 1. Es verdad que E. Meyer habla de «la organización y de la estructura de la comunidad cristiana desarrollada», y en consecuencia no toma en serio la antítesis: los profetas son los más cercanos a los doce o a los apóstoles (como en 1 Cor 12, 28) y representan el estado más elevado; vienen luego los justos, en cuanto que han pasado ya la prueba, y los «pequeños» en cuanto discípulos que no se distinguen por ningún don especial. Por tanto, los versículos 41-42 están considerados como una unidad original, se forma que se llega a una división en tres partes. Pero 10, 40-42 es manifiestamente una composición creada por el evangelista. Por ciertas consideraciones tanto de forma como de contenido no acepto la vinculación primitiva de los versículos 41 y 42 y volveré más tarde sobre este punto. En el versículo 42 los «pequeños» son identificados absolutamente con los discípulos, de forma que desaparece la antítesis del versículo 41. Por consiguiente, E. Meyer no reconoce el verdadero problema del versículo 41 y por ello puede introducir en él concepciones más tardías.

9. Sin duda se tiene aquí en cuenta a la comunidad veterotestamentaria y judía.

cisamente al Espíritu profético que dirige a dicha comunidad y la conduce por tanto a través de instrumentos debidamente adaptados. Por eso mismo es por lo que puede decir Mt 5, 12: «De la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros». Como también ella está marcada por la inspiración, la comunidad en su conjunto continúa la serie de los profetas veterotestamentarios y le toca padecer necesariamente su suerte martirial. A esto corresponde (Mt 10, 19) el consuelo prometido a los que hayan de presentarse ante el tribunal: el Espíritu del Padre les dirá cómo han de hablar y defenderse, asistiéndoles por tanto con fuerza de la profecía. De manera característica, Mateo (evidentemente en virtud de su actitud opuesta al entusiasmo) ha conservado únicamente estas escasas reminiscencias del don del Espíritu que originalmente se presume concedido a todos y —¡otro punto que conviene señalar!— no las ha mantenido más que en un contexto en el que se anuncian sufrimientos. La antigüedad de esta concepción se ve igualmente confirmada por el hecho de que Lc 10, 24 ha sustituido la asociación «profetas y justos» por esta otra «profetas y reyes», lo cual indica muy bien que no comprendió ya su sentido verdadero. Si ahora nos preguntamos dónde pudo existir este presunto orden de la comunidad, hemos de eliminar a Jerusalén, ya que allí la dirección era ejercida en primer lugar por los doce, y muy poco después, bien sea antes de Santiago o sólo a partir de él, por un presbiterio. No entran entonces en consideración más que las pequeñas comunidades de las fronteras palestino-sirias, en donde el reducido número de miembros hacía imposible otra organización que no fuera la dirección de un carismático. Puede ser también que hubiera un profeta itinerante encargado de un grupo de comunidades de este género. La promesa de nuestro pasaje adquiriría entonces un sentido especialmente apropiado: esos profetas no tenían más medios para vivir que la hospitalidad que se les ofrecía (lo cual no carecía ciertamente de riesgos).

El resultado al que hemos llegado, tomado en sí mismo, resulta casi evidente, mientras que ilumina de forma impresionante la historia de la cristiandad primitiva: lo mismo que en la iglesia pagano-cristiana ulterior, la profecía y la comunidad dirigida proféticamente eran portadoras del entusiasmo judeo-cristiano postpascual. Lo que la caracteriza es que ve en la posesión del Espíritu la prenda de la parusía inminente y la omnipotencia de su misión. De esta forma el entusiasmo y la teología apocalíptica se unían en ella por una necesidad interior. Pero entonces este resultado debe ser examinado más en concreto. Dedicaré la segun-

da parte de mi exposición a esta tarea, aunque con la brevedad requerida y sin pensar ni mucho menos en agotar la cuestión. Analizaré en primer lugar ciertas formas de la predicación profética y señalaré en conclusión los puntos principales que ella contiene.

Yo considero las frases del derecho sagrado, con el esquema de un *jus talionis* escatológico, como la más característica de todas las formas de la predicación. En ninguna otra parte se expresa con mayor claridad esa concepción que tiene en cuenta la irrupción inminente de la parusía, que piensa conocer los criterios del juez del mundo y deduce ese conocimiento de su inspiración. Esas frases pertenecen al marco más amplio de lo que R. Bultmann ha caracterizado como «reglas de la comunidad» [10]; se distinguen sin embargo objetivamente de ellas por la combinación de una actitud fundamentalmente apocalíptica con un entusiasmo que es el resultado de una inspiración profética y, en cuanto a la forma, por el futuro escatológico de la promesa o de la maldición que, en el segundo miembro de la proposición, es la secuela de la primera frase que expresa una condición y que además se encuentra muchas veces formulada en estilo jurídico.

Mateo siente una preferencia evidente por esta forma estilística, que han abandonado los otros sinópticos. El —a quien yo vería de buena gana metido en un rabinato cristiano— se interesaba particularmente por los problemas de la organización; por eso, sin ser ya nomista, asoció estrechamente el evangelio y la ley de Dios y lo manifestó en sus afirmaciones de estilo jurídico. Podríamos incluso preguntarnos si, aun cuando no fuera su creador, no habrá sido él el primero que le concedió toda su importancia a este género de sentencias del derecho sagrado. Esto arruinaría mi tesis fundamental, según la cual fue la comunidad postpascual más antigua la que se expresó por medio de esas frases. Pero a esta tesis se opone el hecho de que Mateo no se caracteriza personalmente ni por la inminencia de la espera apocalíptica ni por el entusiasmo; por consiguiente, fallan en él las premisas de las frases en cuestión, mientras que en razón de su interés por la ley divina podía perfectamente utilizar su esquema. Además, la forma de estilo que aquí se considera se encuentra ya un poco desorganizada en la tradición citada por Mateo, lo cual corresponde a una etapa posterior.

Podemos ilustrar este punto con dos ejemplos. En Mt 19, 28 se lee: «Yo os aseguro que vosotros, que me habéis seguido, en la

10. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, ²1931, 138 ss.

regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos, mujer o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna». El evangelista en primer lugar combinó entre sí las sentencias y, como demuestra su comparación con los otros sinópticos, las modificó también en sus detalles. En lugar del tema conservado todavía por Lucas «por causa del reino de los cielos», utiliza en el segundo logion la expresión cristológica «por causa de mi nombre». Como aguardar ya en este mundo la recompensa iba en contra de su rigorismo y de su sentido común, borró la antítesis ciertamente original: «recibirá el ciento por uno en este eón y heredará la vida eterna en el eón venidero». No se puede decir si fue él mismo o la tradición que había recibido quien dio a la introducción de la primera sentencia, concebida visiblemente como una condición, una forma según la cual fueron los doce los aludidos. Partiendo del paralelo de Marcos, hay que apreciar sin embargo la expresión «recibir el ciento por uno» como si fuera ya una abreviación de la fuente de los *logia;* esta versión abreviada no quería repetir una vez más detalladamente en el segundo miembro de la frase lo que se había perdido en la tierra, aun cuando de este modo la ley divina del *talio* quede descrita con una precisión francamente pedante.

Podemos observar este mismo proceso de desorganización del estilo en la variante de Mt 10, 41 que se encuentra en 10, 42: «Y todo aquel que dé de beber tan sólo un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, por ser discípulo, os aseguro que no perderá su recompensa». El comienzo se desarrolla en perfecto paralelismo con el versículo 41. El segundo miembro de la frase contiene todavía el término jurídico εἰς ὄνομα, la fórmula afirmativa que es casi un juramento y el tema de la recompensa, que responde a la acentuación tan intensa que se pone en la condición expresada por el primer miembro de la frase. Pero viene luego una constatación, que indica también ciertamente una acción de Dios, sustituyendo al futuro escatológico de la promesa. No se sabe ya si en ella se expresa el profeta o el maestro. Además, el término general de μαθηταί y la humilde designación de los μικροί que forman parte de ellos ha suplantado a la distinción característica entre los profetas y los justos.

La tradición de Mt 10, 13 s se aleja más todavía de la forma de estilo de la frase jurídica escatológica. Se trata también aquí de la acogida al misionero cristiano, que trae consigo la paz de su

Señor, pero que, si es rechazado, deja tras de sí la maldición al sacudir el polvo de sus sandalias. Si los primeros miembros de la frase conservan aquí todavía algunas huellas del estilo jurídico, ya no se piensa sin embargo en una acción concreta, sino en una norma abstracta, cuando se trata del comportamiento, conforme o no con lo que debe de ser, de aquellos que reciben a un misionero; y en el segundo miembro de la frase viene luego un imperativo, en forma instructiva, en donde la comunidad da unas cuantas instrucciones a sus enviados. Repasa las experiencias diversas que ella misma ha realizado y define las posibilidades diferentes de la praxis. Mateo presupone esta situación y las modificaciones en la manera de hablar que están vinculadas a ella. Por eso no puede ser él el verdadero autor y el propagandista principal de estas frases del derecho sagrado, que la cristiandad primitiva conservó independientemente de él.

Es evidente que estas frases no definen ni mucho menos por sí solas la predicación profética del entusiasmo postpascual. Al lado de ellas hay que tener en cuenta otras sentencias muy características y redactadas igualmente en futuro escatológico. A título de ejemplo podemos fijarnos en el versículo 15 extraído del pasaje Mt 10, 13 ss que acabamos de mencionar: «Yo os aseguro: el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para la ciudad aquella». Hay que advertir que se encuentra esta misma sentencia, con muy pocas modificaciones, en la imprecacion lanzada contra las ciudades de Galilea (Mt 11, 22.24). Es la prueba de que existe un lenguaje establecido para hacer que los oyentes tomen conciencia de los horrores del juicio final, tal como lo hace la frase que nos es tan familiar de las lágrimas y crujir de dientes en la gehena (Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24,51). Además, Mt 11, 22 ss indica que semejantes sentencias son empleadas, como un refrán, en un contexto definido; Mt 6, 4 6.18 ofrecen otros tantos ejemplos de ello, al proclamar de nuevo el *jus talionis* escatológico: «Tu Padre, que ve en lo secreto te recompensará». Finalmente, en Mt 12, 41 s la comparación con el antiguo testamento da la impresión de un refrán: «Los ninivitas se levantarán en el juicio con esta generación y la condenarán, porque ellos se convirtieron con la predicacion de Jonás, y aquí hay algo más que Jonás. La reina del mediodía se levantará en el juicio con esta generación y la condenará; porque ella vino de los confines de la tierra a oir la sabiduría de Salomon, y aquí hay algo más que Salomón». La organización llena de arte de estas palabras construidas en completo paralelismo aparece con toda claridad. Sólo una concepción errónea de la inspiración,

que viera en ella la causa de una explosión sentimental incontrolada, podría utilizar este texto para discutir la existencia de la profecía [11] Como demuestran sus himnos e igualmente las palabras del Vencedor del Apocalipsis, es precisamente al Espíritu a quien la cristiandad primitiva le ha reconocido la capacidad de asociar una concentración objetiva y una forma artística. Pero esta alusión a la historia veterotestamentaria es más importante; relaciona con ella a nuestros pasajes de 5, 12, 7, 23; 10, 15; 11, 22 ss y enfrenta entre sí a las dos generaciones marcadas por la presencia del mensaje de la salvacion. Su fundamento es el principio apocalíptico, formulado por Mt 24, 37 con la mayor claridad: «Como en los días de Noé, así sera la venida del Hijo del hombre». El tiempo del final y el tiempo de los orígenes se corresponden entre sí y, considerado desde el punto de vista del tiempo del final, el tiempo de los orígenes se refleja en la historia veterotestamentaria Por esta aceptacion de una tradicion del judaísmo tardío, el mismo antiguo testamento recibe por consiguiente una interpretación de forma apocaliptica.

Este procedimiento resulta tan significativo que necesito intercalar aqui un breve *excursus*. Estamos tocando la primera comprensión cristiana de la historia, de la que dependerán todas las siguientes. Se trata de la concepción de un curso paralelo, aunque dirigido antitéticamente, de la historia de la salvacion y de la historia de la perdicion, curso que encuentra su criterio y su objetivo en la parusía del Hijo del hombre Jesús No se puede discutir ni mucho menos el caracter mitico de esta vision de la historia. Pero es sin duda demasiado fácil querer reemplazarla sencillamente por las ideas modernas sobre la historicidad de la existencia, que nos llevan a descomponer el contexto histórico en una sucesión de situaciones mas o menos distintas, a reducir el porvenir de Dios al futuro del hombre, a comprender el presente en primer lugar a partir de la exigencia colocada sobre nosotros

11 En este punto vease especialmente a C F Burney, *o c*, 100 s se les atribuye a los profetas «unas fuerzas maravillosas de inspiración poética». Sin embargo, lo que les distingue es la inspiración repentina Solamente un trabajo de retoque, sobre todo en lo que concierne al ritmo, tuvo que dar posteriormente a sus palabras la forma tan artística que posee Desde el punto de vista neotestamentario resulta poco apropiada la utilización del término «poetico» G D Kilpatrick, *The origins of the Gospel according to St Matthew*, [2]1950, 77 s, habla más adecuadamente del caracter liturgico o catequetico del material que aqui se utiliza El Apocalipsis de Juan nos permite darnos cuenta de que la inspiración profética, tal como la considera el nuevo testamento, no puede confundirse con la inspiración poética, segun una concepción moderna igualmente superada

y finalmente el pasado como pretexto o modelo de la decisión que hemos de tomar nosotros. Hay realmente muy pocas oportunidades para que semejante concepción ética de la historia le permita conservar su carácter escatológico. Al contrario, puede afirmarse que sólo la apocalíptica ha hecho posible un pensamiento histórico en el terreno del cristianismo. Pues lo mismo que para ella el mundo tiene un comienzo y un fin bien definidos, también la historia se desarrolla a sus ojos en una dirección determinada, sin repetirse, estructurada por la sucesión de períodos que es preciso distinguir claramente entre sí. De esta forma cada uno de los hechos aislados recibe su lugar concreto, su carácter único y su ordenación dentro del conjunto, que son los criterios del pensamiento histórico. De aquí se deduce la necesidad no solamente de predicar el kerigma de Jesús, sino de contarlo. La incomparable forma literaria de los evangelios es así como pudo tener nacimiento; a pesar de las objeciones innumerables y justificadas contra su comprensión como biografía, ofrecen sin embargo una especie de historia de la vida de Jesús, de un carácter absolutamente particular, ya que la consideran desde un punto de vista escatológico y la interpretan escatológicamente. Como lo demuestra la Passa-Haggada del judaísmo, la apocalíptica no puede renunciar a acordarse de la historia pasada de la salvación y de la perdición, si desea mantener viva la esperanza y dar fuerza a sus advertencias. Tampoco puede contentarse con una simple redacción del evangelio, ya que necesita contar siempre de nuevo la historia sagrada en una situación nueva y a partir de una experiencia nueva. Sin los evangelios, el evangelio no puede seguir siendo lo que es. En la medida en que no es tampoco el objeto de un relato, el kerigma se convierte en la proclamación de una idea, y en la medida en que no es recibido como un relato siempre nuevo se convierte en documento histórico. La prueba por la profecía y por la tipología son los testimonios más antiguos de esos relatos arraigados en la apocalíptica y, en cuanto tales, determinan por su parte el protoevangelio de la historia de la pasión, así como la genealogía y la historia preliminar en Mateo, recientes desde el punto de vista literario, pero sin embargo pertenecientes a una tradición muy antigua. E igualmente hay que colocar en este contexto las frases que empiezan por «yo he venido», que recapitulan y resumen la obra realizada por Jesús y que no pueden por tanto haber sido pronunciadas por el Jesús terreno; a través de la boca de un profeta, es la voz del Señor elevado a la gloria la que ellas nos hacen escuchar. Mt 5, 17 nos ha mostrado ya que en esos textos no se trata solamente de fijar para las generaciones

futuras lo que sucedió una vez, sino de adquirir un criterio de lo que puede llamarse cristiano, en relación con la misión y la obra de Jesús. Un análisis de Mt 9, 13; 10, 34; 18, 11; 20, 28 y Lc 12, 49 confirmaría seguramente este punto. Por consiguiente, el kerigma crea con estas sentencias de origen profético algo así como los primeros resúmenes del evangelio que, por su parte, son las bases necesarias para el desarrollo narrativo de la tradición de los evangelios, en el sentido del kerigma. El evangelio de Juan se basa en esta tradición cuando elige colocar en el centro de su mensaje el tema de la venida de Jesús, considerada como su misión. Lo mismo que la predicación profética, la historia evangélica es fruto de la apocalíptica postpascual.

Pero volvamos después de este excursus al tema de las formas de expresión proféticas. Su enorme variedad se explica por la multiplicidad de funciones que tuvo la profecía en los primeros tiempos del cristianismo; a ella es a la que le correspondía originalmente toda la dirección de la comunidad. No solamente le tocaba tener que exhortar y advertir, sino también consolar y prometer. Invita a la obediencia a los discípulos de Jesús, presentándoles los criterios del juicio final. Pero al mismo tiempo coloca a esos discípulos en el reconocimiento y la alegría, recordándoles los actos pasados de Dios. El evangelio y la ley están aquí estrechamente asociados, ya que la comunidad tiene que ser remitida de la voluntad de Dios que ya se ha cumplido a la que todavía tiene que cumplirse mediante el sometimiento libre de todos. En la comunidad postpascual la parénesis tuvo ante todo un fundamento apocalíptico. Esto se palpa con una especial evidencia cuando se utiliza una sentencia proverbial, aunque transformada en una afirmación escatológica.

Mt 7, 2 nos da un ejemplo de ello: «Con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis se os medirá a vosotros». Es una verdad que puede enunciarse en cualquier parte y que es válida en todo lugar, pero que aquí se formula en el estilo propio del derecho sagrado y como criterio del *jus talionis* divino. Los pasajes de Mt 13, 12; 25, 29: «Porque a quien tenga se le dará y le sobrará; pero al que no tenga, aun lo que tiene, se le quitará», demuestran que en la repetición de esta sentencia es perceptible la existencia de una tradición, que puede aplicarse a diversas circunstancias. Sin embargo, su novedad decisiva consiste en que aquí se lleva a cabo una transferencia del futuro gnómico al futuro escatológico, como lo indica el contexto de 25, 29. Otro tanto podría decirse de Mt 23, 12: «El que se ensalce será humillado, y el que se humilde será ensalzado», en donde la ley

escatológica de la correspondencia entre la acción y la retribución es sustituida por otra, la de la inversión de valores terrenos. La particularidad que aquí se manifiesta resalta más todavía ante el hecho de que los otros dos sinópticos no llevan a cabo esta transformación del futuro gnómico en futuro escatológico y por consiguiente dan un paso atrás respecto al proceso visible en Mateo. Así, por ejemplo, Lc 8, 18; 9, 24b; 12, 48; 18, 14; 19, 26; 20, 18 cita con un futuro gnómico y como proverbio lo que, según su forma, podía comprenderse como una frase del derecho sagrado, con un futuro escatológico en el segundo miembro de la proposición; igualmente en Lc 6, 37 s se presenta la tradición de Mt 7, 2 como una afirmación gnómica considerablemente amplificada. Exactamente de la misma manera Mc 3, 29.35; 10, 15 desorganiza la forma del estilo primitivo, y Mc 4, 24 s; 8, 35 la modifica en un futuro gnómico. No puede esperarse nada más de mi comprensión personal del desarrollo de la historia en la cristiandad más antigua. En la medida en que la profecía postpascual pierde su función de dirección de la comunidad y en que se vacía de su inminencia la espera de la parusía, tienen que transformarse también las formas del estilo; y fuera de las regiones fronterizas palestino-sirias no quedan de todo este estado de cosas tan complejo más que unos escasos vestigios, por ejemplo, en Mc 8, 38; 13, 13b; 16, 16; Lc 9, 26; 12, 8-10. En virtud de su importancia, no era posible transformar visiblemente la forma o el sentido de estas pocas frases. Muy distinto es lo que ocurre poco después en la Didajé; se trata de un hecho característico, pero no puedo tocar aquí esta cuestión.

Sin embargo, no me gustaría dejar de llamar la atención sobre la transformación tan paradójica de un proverbio, que me parece igualmente el signo de un lenguaje profético. Se trata del texto de Mt 10, 26: «Pues no hay nada encubierto que no haya de ser descubierto, ni oculto que no haya de saberse». Constatar que esta frase (como nuestro «no hay nada tan oculto que no acabe por saberse») tenía que precaver sobre todo a los discípulos contra la exposición a una curiosidad extraña, no constituye más que la mitad del trabajo. Es preciso explicar además cómo a continuación del texto, en el versículo 27, la advertencia original puede convertirse en una interpelación: «Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo vosotros a plena luz; y lo que oís al oído, proclamadlo desde los terrados». Esto no puede comprenderse más que a partir de la ley apocalíptica de la inversión de todos los valores al final de los tiempos, de la que Pablo nos señala un ejemplo en 1 Cor 1, 25 ss. Con una audacia realmente admirable, la profecía

le da la vuelta al conocimiento de la sabiduría de la vida: escatológicamente, resulta válido hacer aquello de lo que antes uno se guardaba mucho de hacer. Ya no es posible guardar aquí el silencio, sino que hay que buscar y conocer el peligro. La voluntad de Dios proclama que el comportamiento de los discípulos «será publicado y descubierto». En este mismo estilo de la ley escatológica, y también de forma paradójica, Mt 10, 39; 16, 25, afirma que semejante actitud en la tierra conduce a la muerte: «El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará». Marcos y Lucas comprendieron también esta frase en sentido gnómico, mientras que Mateo ha mantenido una vez más el futuro con sentido escatológico, como lo demuestra claramente el vínculo de 16, 24 con el versículo siguiente. Así es como tiene que manifestarse el secreto del reino de los cielos, tal como señalaban las parábolas de Jesús según Mc 4, 11.

Finalmente, a las formas proféticas de la predicación pertenecen la maldición y la bienaventuranza. Lo demuestra el Apocalipsis. Permítaseme exponer al menos con unos cuantos ejemplos por qué no me siento capaz de ver las cosas de otra manera en los sinópticos y, por tanto, por qué le niego a Jesús los *logia* correspondientes. La imprecación contra las ciudades galileas se inserta en Mt 11, 20-24 con los caracteres típicos de la profecía cristiana primitiva, sin que esto esté en contradicción con el análisis que hice anteriormente; ya se ha tratado de los versículos 22-24 que se presentan como una especie de refrán. El recuerdo de los numerosos milagros realizados en estas ciudades recuerda a Mt 7, 22 s, y el fracaso que sufrió Jesús a pesar de estos milagros justifica una frase como la de Mt 8, 11, que participa tan claramente de la profecía, según la cual llegarán muchos de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores. Evidentemente, también Corozaín y Betsaida (no mencionadas en otros lugares de los evangelios) fueron objetivos de la primera misión cristiana a Galilea, sin que fuera posible ganarlas para el evangelio. A esto corresponde el regreso tipológico al antiguo testamento: en el versículo 23, con una grandiosa hipérbole, se transfiere a Cafarnaún la amenaza de Is 14, 13 ss sobre Nabucodonosor. La presencia de la salvación la ha elevado hasta el cielo, pero por culpa de su negativa se ha visto humillada hasta la morada de los muertos. Nos encontramos aquí con una apocalíptica no alterada, y, sin poner en duda la seriedad de la predicación de Jesús relativa al juicio, convendrá relacionar más bien este texto con la comunidad postpascual.

Por lo que se refiere a las bienaventuranzas, el desarrollo del que han sido objeto en el sermón de la montaña está suficientemente probado por el paralelo más antiguo que encontramos en Lucas. ¿A qué otra cosa sino a la profecía tendremos que atribuir los pasajes suplementarios recibidos ya ciertamente de la tradición por Mateo, pero que no formaban parte de la fuente de los *logia*? No obstante, hay razones serias para imputar el conjunto de las bienaventuranzas a la profecía cristiana primitiva. Manifiestamente, la bienaventuranza de Mt 5, 11, que habla en segunda persona, no pertenece al mismo grupo que las anteriores, en donde se utiliza la tercera persona; además, se refiere a las persecuciones sufridas ya por la comunidad y promete expresamente para esos sufrimientos una recompensa apocalíptica. Por otra parte, en la versión de Lucas las bienaventuranzas van asociadas a unas imprecaciones a las que sería más justo designar como maldiciones, en las que podríamos ver perfectamente un signo típico del lenguaje de la profecía. Finalmente, las diferencias entre las listas de Mateo y de Lucas han planteado siempre un problema a los exegetas; pero éste encuentra una solución con una relativa sencillez si no es necesario relacionar con Jesús la forma primitiva de las dos series ni reconocer por tanto una prioridad de hecho a la una o a la otra. En ese caso, las dos listas se completan entre sí para ofrecer un consuelo no a unos oyentes cualesquiera que serían difíciles de identificar, sino a la comunidad cristiana primitiva en sus pruebas exteriores e interiores. Esa comunidad es ciertamente no sólo el grupo de los que esperan y que en cuanto tales están llamados a ser probados, sino también el grupo de los que sufren ya en este eón, con lo que las dos cosas a la vez constituyen su prueba. Pero, tanto si se acepta como si se desecha esta argumentación, la verdad es que esto no tiene gran importancia en el contexto directo de mis investigaciones; la maldición y la bienaventuranza pueden ser consideradas simplemente como formas de la predicación profética y la única cuestión es la de saber si Jesús se sirvió ya de ellas.

Como es lógico, el problema de la autenticidad no puede dejar indiferente al historiador empeñado en establecer con la mayor precisión posible el centro y el alcance del mensaje de Jesús; tampoco debería dejar indiferente al teólogo a quien, al menos después de A. Schweitzer, se le ha planteado el acuciante problema de la apocalíptica, de su necesidad, de su significación y de sus límites. A. Schweitzer y sus discípulos se comprometieron personalmente en el camino que habían descubierto; empezaron por reducir toda la cuestión a un problema de investigaciones sobre

la vida de Jesús y a continuación intentaron explicar la historia más antigua de los dogmas a partir del aplazamiento de la parusía. En ambos casos se llega a un callejón sin salida. Es verdad que Jesús partió del mensaje del Bautista, de carácter apocalíptico; pero su propia predicación no estuvo impregnada fundamentalmente por la apocalíptica: lo que anunció fue la inmediatez del Dios cercano. El que había dado aquel paso no podía, a mi juicio, haber esperado la venida del Hijo del hombre, la restauración del pueblo de las doce tribus en el reino mesiánico y la parusía que estaba vinculada a este hecho, para realizar la experiencia de la proximidad de Dios. Verse obligado a conjugar esta espera y esta experiencia significaría para mí volverlo todo incomprensible. En mi opinión, el problema histórico y hermenéutico no se vuelve lleno de sentido ni apasionante más que cuando uno se da cuenta de que la pascua y la recepción del Espíritu permitieron a la cristiandad primitiva responder a la predicación de Jesús sobre el Dios cercano con una apocalíptica renovada y en cierto modo reemplazarla. Pues aun cuando el conjunto de mi reconstrucción no fuera admisible, el fenómeno que he señalado de la existencia de las frases de un *jus talionis* escatológico reclamaría una interpretación y demostraría la apocalíptica de la comunidad postpascual. No se trata de minimizar las tareas que de aquí se derivan para la exégesis y para la sistemática. Como no es posible verdaderamente definir la predicación de Jesús como una teología, la apocalíptica se ha convertido en la madre de toda la teología cristiana. Aunque no se estuviera de acuerdo con esta afirmación y se quisiera vincular a Jesús con el comienzo de la teología cristiana más fuertemente de lo que me parece justificado, sería preciso ver en la apocalíptica postpascual un comienzo teológicamente nuevo; y en todo caso sería igualmente necesario explicar por qué la dogmática no comienza ya con el problema escatológico, sino que se termina tradicionalmente con la apocalíptica.

Estas cuestiones me sitúan en la parte final de mi exposición en la que, a partir de unos cuantos hechos característicos, quiero presentar, muy sumariamente, a la apocalíptica como el verdadero comienzo de la teología cristiana primitiva. Parto del pasaje de Mt 12, 32, formulado también en el estilo de las frases jurídicas escatológicas: «Al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro». El sentido de esta frase tan enigmática es absolutamente claro: la misión cristiana primitiva choca con una resistencia; como se sabe inspirada por el Espíritu, esa resistencia va dirigida a sus

ojos contra él y no puede comprenderla más que como un signo de mala voluntad y de obcecación. Era posible esperar esta otra reacción que describe Pablo en 1 Cor 14, 24 s: «Pero si todos profetizan y entra un infiel o un no iniciado, será convencido por todos, juzgado por todos. Los secretos de su corazón quedarán al descubierto y, postrado rostro en tierra, adorará a Dios confesando que Dios está verdaderamente entre vosotros». En la profecía se lleva a cabo una epifanía divina en la tierra, en medio de una gloria escatológica que eclipsa a la que es propia del Jesús terreno. Según se juzgaba de ella después de la experiencia pascual, la vida de Jesús estaba situada todavía en la sombra de un misterio, de modo que la incomprensión, la duda y la incredulidad resultaban comprensibles y perdonables. Pero la resistencia a la epifanía de Dios que se manifiesta en el espíritu profético, ése sí que es el único pecado absolutamente imperdonable. Hace evidente que la manifestación del Anticristo acompaña a la de Cristo y que, ante el mensaje profético, el *regnum Christi* y el *regnum Satanae* se separan entre sí. El problema que determina toda la teología neotestamentaria de la relación entre la predicación de Jesús y el mensaje sobre Jesús, recibe aquí su verdadero planteamiento y la respuesta que se le da no va ciertamente en el sentido de una prevalencia del Jesús terreno o de las *ipsissima verba*; del mismo modo, basta con sustituir objetivamente la profecía por el evangelio para encontrarse de acuerdo con Pablo o con Juan. Los dos anuncian que la predicación, a la que atribuyen la cualidad de una revelación en cuanto palabra del Señor elevado a la gloria, pide una decisión. Si en Pablo la palabra del Jesús terreno se queda en un segundo plano, Juan puede hablar expresamente (5, 20; 14, 12) y de acuerdo con el sentido de nuestro pasaje de las «obras mayores» que sucederán a las del Jesús terreno, teniendo ciertamente ante la vista la revelación del Paráclito.

El pasaje de Mt 10, 13 s, sobre el que me gustaría volver una vez más, pertenece también a este conjunto de ideas. En el misionero aparece la epifanía de la salvación; es él su portador y en cierto modo su encarnación personal, en cuanto que es el enviado de su Señor. Es preciso reconocer sin ambages que la cristiandad primitiva no podía transferir el tema del θεῖος ἀνήρ y del portador de «mana» al mensajero del Señor elevado a la gloria más que por el hecho de que lo veía totalmente cualificado por su misión. Tenemos que considerar con espíritu crítico semejante inserción en el esquema preexistente de la historia de las religiones, pero sin concebir como finalmente decisiva la imagen del taumaturgo, que tiende a imponerse en esta ocasión. Más profundamente toda-

vía, se trata de poner de relieve la fuerza del evangelio en su servidor y sobre él, que en cuanto tal no es lo que era anteriormente y, en cuanto instrumento de su Señor, no puede tampoco seguir siéndolo. Tampoco es que se convierta en el órgano de una fuerza anónima sobrenatural, aun cuando exista el peligro de semejante comprensión que encuentra incluso su sitio en el nuevo testamento, cuando se le aplica con demasiada ingenuidad al misionero la categoría de portador de «mana». El evangelio no es ni mucho menos una fuerza anónima, sino la potencia maravillosa de Cristo que reviste de autoridad a sus enviados y los hace personalmente responsables. Toda la historia de la cristiandad primitiva, desde sus comienzos hasta el momento en que desemboca en el precatolicismo, es una lucha con vistas a una formulación adecuada de la cristología y de la relación, imposible de suprimir pero continuamente amenazada, entre el Espíritu y el evangelio. Según se logre o fracase esta tentativa, la comunidad sigue siendo cristiana o vuelve a caer en el judaísmo o en el paganismo y puede o no hablar adecuadamente de milagro y de ministerio eclesial. Si Pablo y Juan identifican a su vez el apostolado y la predicación del evangelio, si enseñan el sacerdocio universal de todos los creyentes, si consideran a la iglesia no como una institución que se hace autónoma con respecto a su fundador, sino como el lugar de la epifanía del Kyrios Jesús, la cual no está a nuestra disposición, si ven al eón venidero ya presente en la predicación de forma que deducen el milagro de la fuerza del evangelio, es que se sostienen en un fundamento preparado por el entusiasmo postpascual. Porque, en una decisión de enorme alcance para la historia de la iglesia, éste ha hecho del mensajero del evangelio, en cuanto tal, el portador del espíritu de Cristo y el mediador de aquella salvación que irrumpe de forma maravillosa incluso en la esfera de la corporeidad. En cuanto manifestación de poder del Señor, que nos sitúa a todos ante nuestra propia responsabilidad, el mensaje se diferencia aquí tanto de una simple enseñanza sobre la relación entre Dios y el hombre como de una palabra mágica, quedando preservado al mismo tiempo del peligro de reducirse a una conciencia de sí mismo piadosa o eclesial. Los grandes teólogos del nuevo testamento tienen mucha menos originalidad de lo que suponía el romanticismo del siglo pasado, que cayó en el culto a la personalidad. Su mérito principal consiste más bien en haber defendido la herencia teológica que habían recibido contra los peligros de la piedad entusiasta de la comunidad.

Por eso mismo no tenían necesidad más que de algunas añadiduras a la tradición que habían recibido. Puede servir de ilustración para esto el pasaje significativo de Mt 10, 32: «Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos». No solamente el *jus talionis* del último día hace que corresponda aquí exactamente a lo que se ha hecho en la tierra la recompensa y el castigo, sino que éstos se anticipaban ya en la acción terrena, de forma que la promesa y la amenaza pueden dirigirse ya a ella. Por eso, aunque la salvación y la perdición determinan el porvenir último, sin embargo están ya incluidas en la decisión respecto a la promesa y la amenaza. En este *jus talionis* escatológico, no se trata únicamente de la recompensa de los buenos y del castigo de los malos, como se afirma generalmente en la apocalíptica. Ni siquiera la apocalíptica judía podría referirse de esta forma tan esquemática a este denominador, que puede colocarse en la base de las representaciones chinas del juicio de los muertos. Tanto en el Apocalipsis de Juan como en los sinópticos el centro de la apocalíptica cristiana primitiva es la llegada de Dios y de su Cristo como Hijo del hombre escatológico, llegada que puede también describirse como una demostración de la justicia de Dios. De ella es de la que tienen hambre y sed aquellos a los que se dirige la cuarta bienaventuranza, esto es, del cumplimiento del derecho divino en esta tierra que es la nuestra. Y me parece que se trata exactamente de lo mismo en la doctrina paulina de la justicia de Dios y de nuestra justificación que, en consecuencia y desde el punto de vista de la historia de las religiones, yo deduzco de la apocalíptica. Es ésta la única razón por la que la parénesis cristiana primitiva podía fundamentarse ante todo y sobre todo en la apocalíptica. El derecho de Dios sobre nuestra tierra no se presenta ya entonces como cuestión de un porvenir lejano, aun cuando solamente la parusía tenga que revelarlo por completo. Hasta entonces se realiza también en la obediencia de los que aguardan ese momento, que escuchan como concerniente a ellos la proclamación profética de los criterios del juicio final y que la dan a conocer al mundo entero. La afirmación joánica de que el juicio tiene ya lugar actualmente está preparada *in nuce* en la comunidad postpascual, aunque expresada bajo otras formas distintas de las de la historia de las religiones.

Más importante todavía que la llamada a confesar a Cristo como el Hijo del hombre que viene es la otra llamada, incluida precisamente en Mt 10, a seguir al Crucificado hasta la muerte,

en la que se anticipa de una forma nueva el mensaje central de todo el nuevo testamento. La profecía postpascual predicó ante todo la *theologia viatorum* y la *theologia crucis* sobre el fundamento de una interpretación escatológica del antiguo testamento. Según Mt 10, 21, la comunidad sabe que la aguarda el *odium generis humani*, con todos los cataclismos cósmicos que el Apocalipsis describe a continuación. En este punto es en el que el entusiasmo postpascual se distingue más profundamente del de los corintios, que creen haber vencido ya a la tentación, que se glorían de haberse hecho semejantes a los ángeles y que conforman su práctica con esta certidumbre en los terrenos más diversos. Para los corintios ya ha llegado el final de la historia. La profecía más antigua predica sin embargo que la historia del fin ha comenzado y en consecuencia busca ciertas indicaciones para este tiempo y para esta generación tanto en el antiguo testamento como en la vida de su Señor terreno. Es preciso distinguir dos entusiasmos lo mismo que distinguimos dos Espíritus; y es menester separar con toda claridad a los ilusionistas corintios del rigorismo apocalíptico, que no conoce una salvación sin la correspondiente prueba terrena ni acepta a unos salvados que no hayan tenido tribulaciones en la tierra, proclamando en consecuencia aquella ley escatológica de Mt 10, 22; 23, 13: «El que persevere hasta el fin, ése se salvará». La exhortación y la exigencia van en esta ocasión estrechamente asociadas; la paciencia en las pruebas es la garantía de la salvación venidera; y esa salvación no se concibe como un don distinto del Hijo del hombre, sino como ese mismo Hijo del hombre, con su soberanía exigente, su gracia y su gloria. La teología que aquí aparece se revela como el consuelo evangélico de los que están sometidos a la prueba y les indica al mismo tiempo el camino de la victoria.

Como es lógico, este consuelo se presenta dentro de la perspectiva de la inminencia de la parusía. Por eso puede expresarse de la forma concreta con que lo hace Mt 10, 23: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra, y si también en ésta os persiguen, marchaos a otra. Yo os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre». Debemos reconocer sin más rodeos que esta esperanza quedó defraudada y que al mismo tiempo conoció también su fracaso aquel conjunto de la concepción teológica de la apocalíptica postpascual, con su espera de una parusía que tenía como centro la restauración del pueblo de las doce tribus, lo mismo que el combate en favor de la torá mosaica y en contra de la praxis de la misión entre los paganos. Todavía siguió existiendo aquel camino

que, a partir de pascua, condujo en primer lugar a la teología de una minoría judeo-cristiana, luego a la de una secta de la gran iglesia, hasta perderse finalmente sin dejar tras de sí más que unas huellas literarias. Nada lo ilustra de forma más impresionante como las célebres palabras a Pedro de Mt 16, 19, que presentan una vez más todos los signos distintivos del *jus talionis* escatológico, proclamado por la profecía: «A ti te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos». Desde el principio hubo toda clase de confusiones y de malentendidos asociados de forma nefasta a esta frase, en la medida en que un grupo de partidarios de Pedro quiso limitar para su jefe, en cuanto primer testigo de la resurrección, la omnipotencia que Mt 18, 18 atribuye todavía al conjunto de la comunidad, constituyéndose a sí mismos en secta con esta actitud. En nombre de su maestro, creían que podrían prevalecer contra las puertas del infierno y ni siquiera fueron capaces de resistir a las arenas movedizas del tiempo que los sepultó. ¿Podríamos decir que, incluso en este punto, la apocalíptica cristiana primitiva sigue siendo el modelo de lo que ocurre continuamente en el curso de la historia de la iglesia? ¿Habrá existido alguna vez un sistema teológico que no haya naufragado? ¿Habremos recibido la promesa de poder sabernos en posesión de una *theologia perennis*? Sea lo que fuere, todos los grupos contradictorios que se combatieron en el nuevo testamento han desaparecido, arrastrando consigo sus proyectos teológicos. Sólo ciertos temas fundamentales de la predicación fueron transmitidos de una generación a la siguiente, manteniendo la continuidad de la historia de la teología.

No obstante, aunque veamos y sepamos todo esto, no deberíamos encontrar en una doctrina de la retribución, que es posible percibir por todas partes, el tema central de la apocalíptica postpascual. El nuevo testamento le debe demasiado a esta apocalíptica para que podamos sentir que con ello ya hemos pagado nuestras deudas. Su tema central era la esperanza en la epifanía del Hijo del hombre que venía para su entronización. Y podríamos preguntarnos si puede existir legítimamente una teología cristiana fuera de este tema, que brotó de la experiencia de pascua y que determinó la fe pascual.

10

SOBRE EL TEMA DE LA APOCALIPTICA CRISTIANA PRIMITIVA [1]

La apocalíptica de la cristiandad primitiva [2] se presenta generalmente a los teólogos como un tema poco actual [3]. Acertadamente aquella hermosa imagen de Kierkegaard de los reme-

1. Publicado por primera vez en ZThK 59 (1962) 257-284. Conferencia pronunciada en la facultad de teología de la universidad de Oslo los días 18 y 19 de septiembre de 1962. Los artículos de G. Ebeling, *Der Grund christlicher Theologie*: ZThK 58 (1961) 227-244 y de E. Fuchs, *Über die Aufgabe einer christlichen Theologie*: ZThK 58 (1961) 245-267, me han hecho reflexionar sobre mi análisis, puramente histórico en lo esencial, *Die Anfänge christlicher Theologie*: ZThK 57 (1960) 162-185, para desarrollarlo y profundizar en él. La diferencia de formulación de los temas demuestra que nuestro diálogo se sitúa en distintos planos. Por otra parte, esto está plenamente justificado, ya que el problema de la sistemática no puede ni debe separarse del problema histórico. Pero, si no empiezo por hacer un análisis histórico, esto se debe a dos razones. Por una parte, me parece que seguimos moviéndonos todavía aquí en un terreno muy oscuro; por otra parte, no comparto la opinión de Fuchs (p. 248), para quien el presente es en sí mismo la fuente de la revelación de Dios. En general, yo evitaría hablar de una fuente de la revelación. No se trata aquí de discutir que la revelación sea un acontecimiento actual. Pero el proceso de la predicación ligada al texto señala que esta actualización sólo tiene lugar en relación con la revelación pasada.

2. G. Ebeling, *o. c.*, 230 s, me exige con razón una definición precisa de la palabra «apocalíptico». Desde que en Alemania casi se han identificado la escatología con la enseñanza de la historia, nos sentimos molestos al no poseer un término propio para ese género particular de escatología a la que le gustaría tratar de la historia del fin. No cabe dudar tampoco de que lo apocalíptico es también susceptible de diversas interpretaciones. Pero ¿de qué término no puede decirse lo mismo? Del contexto se deduce que hablo casi siempre de la apocalíptica cristiana primitiva para designar la espera inminente de la parusía. Cuando en la literatura apocalíptica esta espera inminente se transforma en expectativa lejana, lo hace bajo la influencia de esperanzas fallidas y de la circunspección que de allí se deriva, pero sin que pueda disimularse el fenómeno primitivo.

3. La historia de la teología en las dos últimas generaciones demuestra que el redescubrimiento de la apocalíptica cristiana primitiva y de su impor-

ros que dan la espalda a su objetivo [4] exhorta a la cristiandad a no olvidarse de su tarea actual, sean cuales fueren sus preocupaciones y sus sueños. No obstante, si se desarrolla esta imagen,

tancia para el conjunto del nuevo testamento, que se debe especialmente a Kabisch, J. Weiss y A. Schweitzer, ha provocado en quienes la descubrieron y en sus contemporáneos un choc que apenas somos capaces de imaginarnos. J. Weiss volvió enseguida a la imagen liberal de Jesús, A. Schweitzer sacó valientemente las consecuencias de sus tesis, también insostenibles en ese punto, sobre el Jesús histórico; los demás se entregaron celosamente a amplios estudios sobre la historia de las religiones, la piedad cultural y la mística. En su obra sobre la carta a los Romanos, Barth sacó de la sombra a la «escatología consecuente», haciendo de ella el programa dominante de la exégesis del nuevo testamento en Alemania, aunque lógicamente con una multiplicidad de interpretaciones muy divergentes. Es verdad que la orientación general es la misma, y no es posible caracterizarla de mejor manera que con una cita de P. Althaus, *Die letzten Dinge*. Lehrbuch der Eschatologie, 71957, 272: «Fundamentalmente el mundo encuentra su fin en el juicio y en el reino, en Cristo. En este sentido, cada tiempo histórico es un tiempo último, lo mismo que la historia en su conjunto, ya que cada hecho aislado, lo mismo que el conjunto, desemboca en la eternidad, dirigido hacia su juicio y su salvación. Por eso todas las horas de la historia son la única y la misma hora última». En su libro tan discutido *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, M. Werner ha tenido el mérito de recordar el problema en suspenso de la apocalíptica cristiana primitiva, más o menos intencionalmente eliminado o rechazado a un plano secundario, sin conducir seguramente al especialista del nuevo testamento a superar en lo más mínimo las tesis de Schweitzer.

Esta situación permite sospechar que bajo cuerda la historia y la interpretación permutan sus papeles respectivos: la interpretación sirve ya para iluminar a la historia, pero hace de ella una cantera de donde saca obstinadamente los materiales para construcciones en favor de los contemporáneos sin albergue. Y aquí aparecen los últimos problemas hermenéuticos, como lo demuestra el diálogo emprendido entre Ebeling, Fuchs y yo mismo. Por ejemplo, me parece absolutamente inadecuado transferir de modo ilegítimo al terreno de la historia una categoría sacada de las ciencias naturales clásicas, según la cual se puede hablar de los acontecimientos del pasado como si tuvieran una existencia objetiva y controlable. Esto mismo puede afirmarse de los acontecimientos contemporáneos, con la misma verdad o falsedad. Los fallos de los historiadores y de los intérpretes y la incomprensión del prójimo son totalmente solidarios entre sí; no resultan únicamente de la idiotez y demuestran que fácilmente se convierte uno en víctima de una conclusión demasiado rápida, si se transforma el carácter extraño que tiene para nosotros la historia contemporánea o pasada en un elemento objetivo y controlable por nosotros. No es menos nefasta la confusión entre comprensión y decisión. La pretendida obligación de tener que referir siempre a una misma situación lo que nos aporta o nos niega un hecho insólito, en vez de comenzar por escuchar y por esperar, desemboca la mayoría de las veces en la muerte de toda comprensión, en la supresión de las verdaderas cuestiones y en la pérdida de una ocasión muy indicada para realizar progresos e instruirnos un poco mejor. Para mí, la virtud esencial del historiador y el comienzo de toda hermenéutica útil es el ejercicio de escuchar, que concede un valor de antemano al hecho históricamente insólito y no considera que la forma fundamental del compromiso es la violencia hecha al texto.

4. Cf. G. Ebeling, *o. c.*, 241 ss.

queda también implicado el piloto, cuya vista se dirige hacia adelante y que de este modo puede evitar los errores en el camino e incluso una marcha hacia atrás. ¿Acaso es hoy posible promulgar ciertas órdenes, sin tener en cuenta al próximo mañana o al lejano porvenir? Encerrarse dentro de sí mismo no es ciertamente la mejor manera de servir a la comunidad. Este éxodo fuera de las posiciones seguras, que caracteriza a la verdadera iglesia, no ha tenido nunca lugar sin una esperanza y sin una exhortación apocalípticas. Y al revés, el salto en la libertad, necesario en cada uno de los momentos que se nos presentan, ha sido dictado tantas veces por la fe como por la duda; además, ese salto se le exige a cada uno de los seres humanos y no tiene nada de específicamente cristiano. Existen circunstancias históricas que siembran la antipatía contra una dogmática moderna y que dejan de lado muchas cosas a cuenta y riesgo de los que quieran ocuparse de ellas, en vez de obligarnos a una reflexión crítica. Esto es precisamente lo que ha ocurrido con nuestro tema. Antes de haber sido escuchada con seriedad la cuestión que vamos a tratar y que ha sido planteada de forma nueva desde hace dos generaciones, ha recibido otra interpretación distinta, y no solamente en la teología neotestamentaria. Pero esto no le conviene ni a la ciencia ni al motivo de que se trata. Me gustaría demostrarlo poniendo de relieve, con la obligada brevedad, el origen, la significación, las fases y las transformaciones de la apocalíptica postpascual hasta Pablo.

1. *Jesús y la apocalíptica judeo-cristiana postpascual*

El problema ciertamente más difícil se nos plantea ya desde el principio: ¿A partir de cuándo existe una apocalíptica cristiana en sentido estricto? Sin duda no queda ya ningún especialista del nuevo testamento que siga asociándose todavía a la respuesta de A. Schweitzer: Jesús, animado por la espera ardorosa de un final inminente, habría enviado a sus discípulos a Palestina para una misión precipitada y habría proclamado él mismo una ética provisional; finalmente, habiéndose hundido sus esperanzas, habría intentado obtener la intervención de Dios marchando sobre Jerusalén, y habría sucumbido entonces. En general, como hace W. G. Kümmel[5], el problema se reduce a saber si Jesús asoció e identificó a la escatología presente con la escatología futura

5. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* 2, 1953.

y hasta qué medida lo hizo. En favor de la escatología futura se puede citar el anuncio del reino, proclamado sobre todo en las parábolas, las frases sobre la venida del Hijo del hombre, sobre todo Mc 8, 38 y paralelos de forma decisiva, y quizás la marcha sobre Jerusalén. Me parece sin embargo que no podemos establecer nada cierto sobre las intenciones y las esperanzas de Jesús durante su último viaje. Basándome en las particularidades de su estilo, considero de todas formas el logion de Mc 8, 38 como una sentencia profética[6] de la cristiandad primitiva, que proclama el derecho escatológico. Solamente quedan entonces como indiscutibles las palabras sobre el reino que se refieren al mismo Jesús. No se puede ni mucho menos negar que en estas palabras se considera ordinariamente como suspendida la soberanía de Dios. Pero es característico cómo en los pasajes que pueden mirarse como seguros lo apocalíptico no aparece en todo su vigor, siendo ésta precisamente la diferencia fundamental con la predicación del Bautista. Hemos de recordar que el bautismo de Jesús por parte de Juan forma parte de los acontecimientos indudables de la vida histórica de Jesús. Esto significa que Jesús compartió inicialmente la ardorosa espera inminente del Bautista y en consecuencia aceptó la «hoz» del juicio amenazador de la cólera divina y la incorporación del pueblo al resto santo. Resulta difícil no ver a continuación los actos y las palabras de Jesús como en oposición a estos comienzos. No parece casual el hecho de que, en antítesis con Bautista y con su secta, los evangelios describan a Jesús curando por la fuerza del Espíritu y expulsando a los demonios, pero sin practicar la ascesis. Cabe añadir que Jesús habla de Dios como un hijo de su padre, que a la plegaria por el cumplimiento de la voluntad escatológica de Dios —perceptible todavía en la fórmula litúrgica del padrenuestro— asocia la que pide ayuda para los necesitados, que se dirige preferentemente a los pecadores y a la gente vulgar, y no a las personas piadosas, que interpreta la torá solamente desde el punto de vista de la obediencia que incluye el amor, que no reúne a su alrededor a ninguna comunidad bajo una regla fija. De todo esto se deduce necesariamente que el mensaje del Bautista sobre ese Dios lejano que viene a juzgar a los hombres se queda extraña-

6. ¿Se ha dado cuenta E. Fuchs de que la afirmación de la página 251: «no las formas, sino los puntos de vista objetivos» significa en definitiva una renuncia al trabajo de la *Formgeschichte?* Su veredicto sobre mi análisis de las frases de derecho sagrado es insostenible: «Parte de un tipo ideal de estilo apocalíptico, esto es, de un principio apocalíptico de derecho sagrado que habría que postular».

mente en un segundo plano, que se rompe aquel rigorismo legalista que tendía al exclusivismo de los fariseos y de los fieles de Qumrán y que tienen que parecer ridículamente absurdos aquellos últimos sueños apocalípticos de una guerra santa. Está claro que Jesús habla de la venida del reino en un sentido muy distinto del Bautista y del judaísmo de su época, esto es, no lo relaciona exclusivamente, ni siquiera en primer lugar, con un final del mundo que pueda señalarse cronológicamente. Sin embargo, esto significa que la alternativa, por otra parte tan útil, entre la escatología presente y la escatología futura es en definitiva tan poco utilizable para el mensaje de Jesús como el problema de su conciencia mesiánica, si se admite que la designación de Hijo del hombre no puede ponerse en boca de Jesús. Yo estoy convencido de que es precisamente el historiador el que tiene que hablar del misterio absolutamente único de Jesús. Este misterio consiste en que somos incapaces de aproximarnos hasta él con las categorías usuales y ordinarias; el combate emprendido con este finalidad sigue siendo un combate encarnizado, pero sin esperanzas, ya que cualquier intento de insertarlo en la historia de las religiones lleva siempre a un callejón sin salida. Hago esta comprobación como un fenómeno histórico digno de interés, no como un axioma de donde pudiera eventualmente deducirse el carácter absoluto del cristianismo. Pero se conseguiría mucho si la crítica radical, al mirar retrospectivamente los doscientos últimos años de vivas y tenaces discusiones, se planteara por lo menos la cuestión de saber si conducía a algún fin ese esfuerzo infinito de los sabios, centrados continuamente de nuevo en estas categorías generales. Esto no significa ni mucho menos que sean inevitables el escepticismo y el irracionalismo, tal como se manifiestan en la célebre conclusión del estudio de Schweitzer sobre la vida de Jesús. Ha sido precisamente R. Bultmann el que, con su libro sobre Jesús, ha abierto un nuevo camino que todavía no ha sido debidamente apreciado, aun cuando no lo haya recorrido muy lejos; pero el liberalismo tenía también la razón en un punto decisivo, cuando subraya la inmediatez de Jesús respecto a Dios como Padre. Al contrario, la concepción que tiene Schweitzer sobre la apocalíptica, en vez de iluminar el verdadero estado de las cosas en cuestión, lo que ha hecho ha sido oscurecerlo más todavía. Porque toda abstracción de la crítica histórica, que distingue entre los elementos auténticos y los elementos posteriores a la pascua, impide una justa comprensión. Manifiestamente, para Jesús no cabe la posibilidad de separar al Dios próximo del Dios lejano, ya que el Creador y el Juez no pueden distinguirse sin que se pier-

da la divinidad de Dios. Se trata precisamente del que da y perdona, del que ayuda y consuela, y que al mismo tiempo es aquel que se encuentra por encima de nuestro deseo egoísta de poner la mano sobre él y presentarle nuestras reivindicaciones, con lo que se manifiesta como el Dios lejano. Pero, aunque se opone a nuestros pretendidos derechos sobre él y a todos los privilegios que nos empeñamos en deducir de esos derechos, deja que su divinidad esté presente a nosotros, como lo había proclamado siempre la piedad del antiguo testamento cuando no estaba todavía desfigurada por el legalismo. En este punto es en el que insiste la predicación de Jesús. Le da la vuelta en una ocasión decisiva al mensaje del Bautista, cuando orienta el arrepentimiento, que también él exige, no ya hacia la cólera, sino hacia la gracia, y cuando llama al hombre al servicio diario de Dios, como si no hubiera ya sombras en el mundo y como si Dios no fuera inaccesible. Además, ese servicio de Dios va asociado al amor de los hermanos, como si no existiera esa separación necesaria entre el culto y la ética y como si la creación conservara todavía su integridad. Pero el amor fraterno incluye también de hecho a los que están más lejos y a los mismos enemigos, como si la voluntad inmutable de Dios no exigiese ya como signo una piedad que se aparta del mundo y como si nadie pudiera escaparse de esa voluntad. El hombre puede encontrarse delante de Dios bajo la maldición, pero ni siquiera en ese caso se aleja Dios de él. Por eso no se necesita ningún rito especial para llamarlo, ni tampoco existe ninguna seguridad frente a su juicio. A partir de esta extraña «escatología», para la que toda la vida se desarrolla «en presencia de Dios», se comprende fácilmente cómo Jesús —en la medida en que podemos apreciarlo— ni bautizó, ni edificó a una comunidad que representase al resto santo y al núcleo del pueblo de Dios mesiánico, ni conoció ningún aumento de las pretensiones de la torá fuera de las exigencias de la obediencia y del amor.

Si estas constataciones nos han permitido esbozar a grandes rasgos lo que distingue a Jesús del mundo judío que lo rodea, constituyen también el trasfondo sobre el cual se dibuja claramente el mensaje de la comunidad judeo-cristiana postpascual. Emprenderemos ahora de nuevo la tarea para demostrarlo. Y una vez más partiré de un hecho fundamental y caracterizaré la postura de la comunidad primitiva por medio de la expresión clave de «entusiasmo postpascual». Este se manifiesta en la judeocristiandad del período que sigue inmediatamente a la pascua como una espera inminente de la parusía. Esta espera explicaría

ya el retorno a Jerusalén de los discípulos que habían huido a Galilea, aun cuando cualquier otro lugar hubiera podido ofrecerles una protección mejor a los partidarios del nazareno crucificado. Es que la comunidad primitiva no podía consolidarse en ninguna otra parte, puesto que era en Jerusalén donde ya el judaísmo esperaba la epifanía del Mesías. La vuelta de Jesús como Hijo del hombre celestial es la esperanza central, que los discípulos más antiguos deducían directamente de la experiencia de pascua y la característica de su fe pascual. Además, es relativamente tarde cuando el acontecimiento de pascua se restringe únicamente a Jesús; primitivamente se le había comprendido como el comienzo de la resurrección general de los muertos y había sido interpretado consiguientemente en un sentido apocalíptico y no como un milagro aislado. Nos cerramos el acceso al kerigma pascual más antiguo si no prestamos atención a su contexto apocalíptico. La verdad es que no se trata aquí únicamente de la resurrección de los muertos. Solamente así es como la fe de pascua encuentra también puntos de apoyo en la vida de Jesús. Los actos de poder, que no es posible eliminar absolutamente de esa vida, fueron ya interpretados por el propio Jesús como signos del reino venidero y era posible referirse a ellos después de pascua. Esto no significa seguramente que la fe pascual encuentre su fundamento en el mensaje de Jesús. En primer lugar porque, tal como nos lo transmiten los mismos evangelios, la crucifixión había sacudido profundamente, e incluso destruido, las esperanzas de los discípulos. Pero la pascua tampoco significa solamente un nuevo punto de partida, que prolongue el antiguo camino después de una interrupción provisional. Al mismo tiempo que se le transfiere a Jesús el título de Hijo del hombre que en los elementos antiguos, según creo, iba fuertemente ligado a la tradición profética, comienza también ese desarrollo de la historia de la teología que desembocará en la confesión de la divinidad de Jesús[7]. A partir

7. En lo esencial estoy de acuerdo con los desarrollos de Ebeling sobre el concepto de teología, *o. c.*, 228 s; admito igualmente que no ha existido nunca ni puede existir un kerigma único fijado más allá de todas las interpretaciones. Pero mostrémonos también de acuerdo en este punto: ese kerigma único, que me gustaría llamar evangelio, existe perfectamente en cuanto centro y criterio de todas las variedades de predicaciones y de interpretaciones; en consecuencia, ciertas predicaciones y enunciados teológicos pueden ser presentados como especialmente adecuados, y otros como totalmente impropios. Estoy convencido de que en la abundancia de variaciones se puede y se debe poner de relieve una especie de sucesión histórica, que no designa una prevalencia objetiva incondicional. Personalmente afirmo que la apocalíptica postpascual representa la forma y la interpretación más anti-

de este momento, la vida en la tierra y la resurrección de Jesús se encuentran bajo la dialéctica del «no mezclado ni separado» que el concilio de Calcedonia formuló como solución del problema cristológico y cuyo movimiento pendular se verá pagado con crisis teológicas y eclesiales. En cuanto aquel que ha sido elevado, el Hijo del hombre es ante todo el portador del juicio final. Cuando llegue el momento de su epifanía, el Jesús terreno volverá en su gloria celestial, revestido para el mundo entero de una función divina, y por su parte, del lado de los hombres, la resurrección general de los muertos corresponde a esta epifanía. Esto significa que el último acto del gobierno del mundo y consiguientemente el curso de la historia en su conjunto va ahora ligado escatológicamente al nombre de Jesús. Nos encontramos por tanto con una cristología que trasciende la significación que tenía la persona de Jesús para la llamada a la decisión que él lanzó [8]. Porque Jesús no atribuyó nunca a su predicación un valor cósmico, aun cuando la comprendió escatológicamente. A esto va necesariamente ligada una comprensión de los discípulos de sí mismos, en correspondencia con el cambio de las circunstancias. Como es lógico, ésta se orienta también hacia los esquemas y los temas propuestos por el judaísmo y no es extraño que, en el momento en que tiene que verse caracterizada la función escatológica de la comunidad, se llegue a una cierta proximidad con la secta de Qumrán: la comunidad unida por la pascua en una esperanza común se considera como el resto santo, que concilia la continuidad de la antigua alianza con la restauración del pueblo de las doce tribus, y que representa ya en este mundo la nueva alianza escatológica. Los «signos» del éxtasis y de la curación, que ve producirse en ella y

guas del kerigma. Ya no se puede entonces seguramente preguntar si esa apocalíptica ha resultado más útil o más nociva a la necesaria seriedad de la tarea teológica. Después de todo, es ella la que ha reconocido esa tarea y se ha comprometido con la misma. No cabe duda de que más tarde la teología de la iglesia vio su tarea en la eliminación de la apocalíptica. Los padres de la iglesia ¿son quizás por eso los primeros teólogos? ¿Es el helenismo el padrino de la teología cristiana? Séale permitido al especialista del nuevo testamento preguntar el precio que pagamos por esto y el peligro que corremos de convertirnos en cuanto teólogos en herederos del pensamiento griego sistemático. No es posible abandonar impunemente la apocalíptica.

8. Como es lógico, no he querido hablar nunca de otra apocalíptica distinta de la que fue «modificada por la fe en Jesús», para utilizar los términos de G. Ebeling, *o. c.*, 234. La crítica ejercida por esta fe sobre la apocalíptica judía es evidente, si se la compara con esta última. Pero los avances teológicos resultarán más lentos, si solamente pueden emprenderse bajo la protección de los libros. Me contento con escribir artículos, con lo que espero el amparo de los buenos amigos y de los lectores de buena voluntad.

que relaciona con el Espíritu prometido para el final de los tiempos, la confirman en esta comprensión de sí misma. La idea veterotestamentaria de pueblo de Dios constituye por tanto la imagen normativa de la primerísima escatología. El Espíritu recibido después de pascua y que realiza milagros caracteriza sin embargo al presente, no ya como una continuidad meramente histórica, sino como el cumplimiento de la alianza del antiguo testamento al final de los tiempos, como la irrupción, a la vez ya visible y todavía oculta, del reino de Dios en la tierra[9]. Por eso son los apóstoles, pilares de la obra celestial de Dios, y los profetas recientemente aparecidos, los que dirigen a las comunidades por medio del derecho celestial. Y lo hacen apoyándose en las indicaciones del antiguo testamento u oponiéndose a la ley judía y a las interpretaciones rabínicas para proclamar la voluntad de Dios, y manteniéndose de este modo en la alianza mesiánica.

Estos hechos permiten comprender por qué en esta capa más antigua de la tradición no existe todavía una antropología autónoma y explícita. Unicamente en cuanto miembro del pueblo de Dios es como cada cristiano es lo que es. Hasta las exhomologesis de la plegaria individual, conocidas por los *hodajoth* (himnos) de Qumrán y por las odas de Salomón, se ignoran aquí por completo. Cuando las sustituyen las bienaventuranzas o las lamentaciones, es ésta la señal de que no es posible algo así como una antropología en el contexto de la parénesis. Tampoco en este punto se ha llegado todavía a una terminología técnica, lo cual constituye una nueva diferencia con Qumrán. Pero la buena nueva de la salvación no puede, como el mito, evitar que el pueblo escatológico de Dios conozca todavía sobre la tierra «los dolores del Mesías» y que la prueba sea el lugar de la fe. Por eso es consolando y exhortando, advirtiendo y juzgando, como cada uno de los cristianos debe ser preservado de la caída y mantenido en la fidelidad de la alianza. Por su parte, la soteriología propiamente dicha estará determinada casi exclusivamente por la noción de pueblo de Dios, la cual ofrece de esta forma a la parénesis su fundamento y su objetivo. Por consiguiente, la teología cristiana está

9. No puedo ver en la presencia del Espíritu, como hace G. Ebeling, *o. c.*, 233, un complemento de la espera inminente postpascual, sino su propio fundamento. Por lo menos en los textos de Qumrán se encuentran los dos elementos igualmente asociados. Tampoco puedo añadir a ello la resurrección de los muertos como tercer elemento de esta estructura. A Ebeling esto le interesa de modo especial, mientras que yo considero preferentemente el fenómeno histórico. Si no, ya no tendría necesidad de hablar de la apocalíptica primitiva (Cf. G. Ebeling, *o. c.*, 233, más abajo).

en sus comienzos muy lejos de ser una antropología [10]. Esta no es siquiera una expresión independiente de la teología, sino sólo un aspecto concreto de la parénesis y una aplicación de la eclesiología. Esto significa que no es posible comprender adecuadamente la teología cristiana más antigua partiendo del tema director de la existencia, si se le atribuye un valor decisivo a la manera con que esta teología se comprende a sí misma.

E. Fuchs [11] merece nuestro reconocimiento por haber planteado con precisión la cuestión de lo que había sido la tarea central de la reflexión teológica en la comunidad que surgió inmediatamente del acontecimiento pascual. El mismo responde con la misma precisión diciendo que se tuvo que reflexionar entonces en una nueva relación con la ley, para tener también en cuenta la actividad precedente de Jesús. Pero lo que nos es dado conocer de la historia no nos autoriza a dar esta respuesta ni le consiente siquiera el valor hipotético de una sugerencia interesante. Porque para la comunidad cristiana primitiva la problemática de la ley no nació de su reflexión sobre la predicación y la acción de Jesús, sino de la realidad de la misión entre los paganos, que pronto empezó a crearle problemas, y de su éxito imprevisible que fue reduciendo cada vez más a la estrechez a la judeo-cristiandad. Por extraño que esto nos parezca, no había percibido nunca este problema hasta entonces y en este punto no le había ofrecido al judaísmo el más pequeño motivo de escándalo. Podía seguir siendo una comunidad particular en el interior de la sociedad religiosa judía. La primera persecución no afectó más que a los helenistas, y esto después de la condenación de Esteban, en virtud de una praxis que venía interpretada como una ruptura con la ley y el culto y que probablemente lo era en realidad. La posibilidad examinada por Fuchs existía por tanto efectivamente. Era la consecuencia lógica de que la comunidad postpascual estuviera compuesta de forma predominante por aquellos que los rabinos lla-

10. E. Fuchs, *o. c.*, 256 hace una observación muy atinada: «No quiere realmente conceder que la teología es siempre al mismo tiempo una antropología (¡es verdad!), una comprensión del tiempo», si esto significa, como parece significar en Fuchs, una antropología orientada hacia el individuo. En compensación, me parece que se muestra injusto conmigo cuando afirma que identifico a la predicación con la teología. Es verdad que no se las puede separar efectivamente, pero hay que establecer entre ellas una distinción fundamental, como pude aprender en R. Bultmann.

11. E. Fuchs, *o. c.*, 248 ss. La afirmación según la cual la crucifixión de Jesús habría llevado a un conflicto con la ley y a una aporía persistente me parece que deja escapar el hecho de que, para la cristiandad más antigua, la pascua superó el escándalo de la cruz.

maban *am-ha-arez*, y tenía que chocar con la piedad farisea. Pero no se puede hablar a propósito de ello de un reforzamiento de la ley más que en el sentido de que la exigencia del amor daba un centro objetivo a la ley de Moisés y a la tradición de los padres, y de esta forma las hacía más radicales [12]. Esto no significa sin embargo que la torá en sí misma fuera puesta en adelante en discusión. La praxis no es siempre precisamente lógica. Si la comunidad postpascual se había separado de la ley de Moisés o la había puesto fundamentalmente en cuestión, su pretensión de ser el pueblo de Dios mesiánico y la misión que estaba ligada a esa idea habría perdido su credibilidad para los judíos. Y al revés, ella no podía asumir la responsabilidad del «rebaño disperso de Israel» si, como el fariseísmo de Qumrán, se portaba con exclusivismo y si insistía en la toma en consideración del conjunto de la torá. De forma extraña, en la libertad y sin verdadera reflexión, siguió a su maestro evitando los extremos, porque comprendió el mandamiento del amor como el resumen de la ley y como la justicia superior. Fue la misión entre los paganos, inaugurada por razones exteriores, la que la obligó por primera vez a plantearse el problema de la ley cultual y ritual y a ver con claridad en qué medida ella misma era o había dejado de ser judía. En el curso de una evolución accidentada, se tomó cada vez más netamente la decisión en favor del judaísmo. Esto demuestra igualmente que no fue una reflexión consciente la que la impulsó desde el comienzo hacia un camino en el que progresivamente tendría que ir disminuyendo. La tesis propuesta por Fuchs desconoce la larga duración de este proceso, que no fue nunca lineal, lo mismo que la inclinación característica que la llevaba al nomismo, en vez de ir separándose cada vez más de él como hubiera sido lógico. Pero no era posible caer en el riesgo de esta tesis más que abordando el problema de la comunidad judeo-cristiana postpascual desde una perspectiva evidentemente antropológica, esto es, refiriéndose a la existencia cristiana individual. Al hacer necesarias esas distorsiones históricas, este método desemboca por sí mismo en el absurdo.

La tarea que se asignó de hecho la comunidad postpascual resulta de su comprensión de sí misma como pueblo de Dios en el

12. En contra de E. Fuchs, *o. c.*, 249, yo estaría dispuesto a pensar que Mateo pertenece ya a un período en el que la enseñanza se opone al entusiasmo; por otra parte, no conoce la antítesis entre la letra y el espíritu y no puede de ninguna manera querer que «la superficie helada de la letra, que encierra en el juicio, se deshiele en el movimiento de las olas del Espíritu liberador».

tiempo mesiánico que, en cuanto resto santo, espera la restauración del pueblo de las doce tribus. Esta tarea es aquí sencillamente la misión, a la que cada uno de los miembros de la comunidad tiene que contribuir en la medida de sus posibilidades. Esta comprensión de sí misma y la esperanza que en ella se arraiga definen igualmente el carácter de la misión: no puede ir más allá de las fronteras de Palestina y su finalidad está limitada por tanto a la renovación escatológica de la alianza. Aquí no se manifiesta ningún particularismo. El universalismo que se expresa en la espera del Hijo del hombre y de la resurrección general se opondría a ello. Pero este universalismo no impulsa a la misión entre los paganos ya que, según la antigua tradición profética, la restauración de Sión tiene que inducir al conjunto de los pueblos a someterse a la voluntad de Dios. A los ojos de la comunidad judeo-cristiana más antigua, la misión entre los paganos es por tanto asunto de Dios, que ciertamente no puede comenzar antes de que tenga lugar primero la restauración de Israel. A esta restauración cada uno de los cristianos está llamado en cada instante de su vida, poniendo a prueba su fe y su esperanza, de forma que la misión no se presenta como una actividad sobreañadida, sino como la misma fe y esperanza en acción. Aquí está la raíz de la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes. También es a partir de aquí como hay que comprender la reintegración del bautismo: el bautismo es el que pone en adelante el sello de la pertenencia al pueblo de Dios del final de los tiempos. Quizás pueda encontrarse aquí también la solución de un problema planteado hace ya tiempo: ¿dónde hay que buscar el *Sitz im Leben* original de la fuente de los *logia*? Mientras tengamos delante de los ojos la imagen normativa de la reunión de la comunidad con vistas a la edificación o a una enseñanza cristiana, nos seguirá resultando totalmente incomprensible la exclusión de lo que sin duda alguna fue lo más importante, la historia de la pasión y de la pascua. Por el contrario, se muestra con toda evidencia el hecho de que los discípulos del Hijo del hombre celestial, llamados a la tarea de la misión, reciben en las palabras auténticas o presuntas de su maestro terreno unas directrices para seguirle y un viático para su trabajo misionero [13], como se ve por ejemplo en Mt 10 o en la elaboración más antigua de las parábolas. Aunque muchos hayan estado hasta el presente lejos de prestar a este hecho una

13. Tomo aquí el problema a mi modo; últimamente ha sido formulado con rigor por H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 1959, 224 ss.

atención suficiente, resulta de esta consideración que las instrucciones con vistas a la misión se buscaban precisamente en la tradición relativa a Jesús; por otra parte, se aceptaban y se conservaban como importantes ciertos elementos proféticos muy antiguos; finalmente, el cambio de circunstancias exigía una reglamentación nueva, de forma que un interés continuado conducía a la amalgama de elementos cronológica y objetivamente muy distintos.

Cuando se define la relación de las comunidades pre y postpascuales únicamente, o por lo menos esencialmente, en términos de fe, se corre el riesgo de dejar de lado el compromiso en la misión escatológica, tan decisivo para la historia cristiana, y el sello de la primera teología cristiana, que está caracterizada por una temática apocalíptica [14]. Naturalmente, antes y después de pascua se puede y se debe hablar de la fe en Jesús. Pero hay que hacer unas cuantas distinciones. No carece de importancia el que, antes de pascua, la fe se presente en lo esencial como una atención personal a la palabra y una ejecución práctica de la misma, mientras que después de pascua se presenta en primer lugar como la aceptación de unos «actos salvadores», tales como la cruz, la resurrección, el perdón, etc., presuponiendo una escatología, una cristología y una eclesiología desarrolladas. No sirve de nada darle aquí un sentido unívoco y formal a la palabra «fe»; no se hace entonces más que disimular que no existe ni una fe intemporal ni unas situaciones en unas condiciones históricas intercambiables. Además, me parece indamisible relacionar de un modo predominante a la fe con la existencia del creyente más bien que con su objeto o su contenido, concediéndole entonces la primacía a la *fides qua creditur* por encima de la *fides quae creditur*, y reduciendo esta última a la imitación de Jesús [15]. Sin embargo, hay que explicar

14. La degradación de una teología, prisionera de un individualismo idealista o anti-idealista, orientada hacia la existencia, se demuestra en el hecho de que de una forma casi general no puede ya hablarse de misión más que en los institutos para la ciencia misional o para la ética social; en todos los demás sitios domina el esquema de la fe y del amor. Sería perfectamente posible hablar de la misión con la palabra clave de amor, si se tiene ante la vista la tarea común, en vez de considerar únicamente la relación ética entre el yo y el tú. No es una casualidad el que el dogma se pierda al mismo tiempo que la misión, y al revés. No puedo menos de tomar mis distancias frente a la definición de la teología que propone Fuchs, *o. c.*, 254 s: «...no es la promulgación de unas verdades ni tampoco por consiguiente la explicación de la revelación, sino que es por el contrario ese procedimiento hermenéutico que destruye la identificación de la revelación con las verdades».

15. Este problema, que constituye el verdadero centro del debate entre nosotros, debe seguramente quedar reservado a un segundo diálogo más

objetivamente, y no sólo pedagógicamente, o según la historia de las religiones como una adaptación al mundo religioso ambiental, que después de pascua, y de forma diferente al mensaje de Jesús, el «lenguaje de la fe» se define también de manera característica por un estilo mitológico. Pero esto no es posible explicarlo más que constatando la ruptura que se efectuó con la pascua en la historia cristiana más antigua y comprendiendo a partir de allí los nuevos factores que cobran de pronto importancia en relación con el Jesús histórico. Bultmann tiene toda la razón cuando distingue rigurosamente a la predicación de Jesús del kerigma cristiano primitivo; la propia cristiandad primitiva vio bajo un aspecto muy distinto la existencia de los creyentes antes y después de pascua. Solamente cuando reconocemos esto sin reserva es cuando podemos razonablemente preguntarnos si la ruptura de pascua significa una disgregación total o indica una transformación que se puede comprender como la continuidad dentro de la discontinuidad.

Queda todavía por tocar esta última cuestión [16]. Al designar a Jesús como su Señor y como el Hijo del hombre que tiene que venir, al saber que ha sido enviada «en su nombre», la comunidad primitiva reivindicó para sí una continuidad histórica y objetiva. Esto no puede significar más que una cosa: la escatología, la cristología y la eclesiología postpascuales están ligadas al mensaje y a la obra de Jesús. Me parece que el historiador no puede ni mucho menos rechazar la legitimidad de esta reivindicación, si vio antes sus límites con la debida claridad. Según la afirmación tan célebre de Bultmann, la predicación de Jesús contiene ya implícitamente una cristología. Es verdad que hay que preservar esta frase de una interpretación kenótica que condujera dialécticamente a la afirmación de que la cristología implicada en este caso no tiene nada en común con la que desarrolló el dogma ulterior y que por tanto la pretensión de Jesús a la omnipotencia no ha

amplio. ¿Comparte Fuchs el pensamiento de Jeremias, cuando habla, por ejemplo en la página 260 s, de «evidentes prolegómenos en la existencia de Jesús», de «la palabra de Dios hecha evidente en Jesús», del carácter evidente de la revelación y de la persona? ¿Qué es lo que esto significa para la doctrina reformada de la revelación en la cruz del *deus absconditus?* Si se puede relacionar esta evidencia con el «ver» del cuarto evangelio, ¿existe acaso fuera de pascua de una manera distinta de como en la escucha y en la fe, por tanto históricamente accesible? ¿Qué significa entonces 2 Cor 5, 16? En una cuestión tan decisiva, los aforismos son intolerables a mi juicio.

16. Intento responder aquí con toda lealtad, y ante todo bajo la forma provisional de unas primeras sugerencias, a las preguntas de G. Ebeling, *o. c.*, 236.

sido más que una entre otras varias. Efectivamente, esta pretensión no está plena y rigurosamente enunciada por ningún atributo cristológico de soberanía; pero permite comprender el empleo de esos atributos. Porque si, en virtud de su historia anterior pueden dar la impresión de unos estereotipos, tienden sin embargo a enunciar la especificidad de aquel que trae la salvación y estoy convencido por mi parte de que también el historiador tiene que afirmar esta especificidad. Para Jesús se trata de la proximidad de la *basileia* bajo una forma distinta de la del mensaje profético, pero como para el Bautista y para Qumrán. Mas, a diferencia del Bautista, del maestro de justicia de Qumrán o de los rabinos que insistían en la oración milagrosa, Jesús asocia su llamada a la decisión a las curaciones y a las expulsiones del demonio. Esto significa que para él la exigencia no precede a la promesa, sino que es la promesa la que fundamenta la exigencia, que es finalmente única y que consiste en reclamar que se acepte la promesa del Dios próximo y que se atenga uno a ella. La importancia de este hecho sólo puede medirse debidamente si se tiene en cuenta que Jesús comenzó su ministerio bajo el mensaje del Bautista: Jesús consideró como misión suya y como la gracia que se le había concedido el dar testimonio de que el Dios de gracia estaba presente e intervenía en el mundo. Y lo hizo comprendiendo, lo mismo que los profetas del antiguo testamento, que su propio mensaje y su aparición personal eran los comienzos de la acción divina, o lo mismo que Mt 11, 12, que la predicación del reino cercano es igualmente la cercanía de ese reino. De esta forma en su mensaje él es, por así decirlo, la promesa encarnada y no puede ya ser colocado, como el Bautista, bajo la categoría de precursor, sino solamente —si es menester emplear alguna categoría— bajo la de mediador, que introduce el tiempo escatológico al mismo tiempo que lo anuncia. Esto se refleja también en su pretensión de no conceder ningún valor a la torá más que bajo el punto de vista de la obediencia y del amor, de forma que de hecho la reduce a estas dos exigencias y anula por tanto fundamentalmente la ley de Moisés y sus innumerables obligaciones. El conoce la voluntad de Dios sin tener necesidad de la mediación de la torá; ésta y la tradición de los padres ya no son para él el «cercado de Israel». Hay un segundo punto estrechamente ligado a éste: al interpretar de esta forma la torá, reduciéndola y suprimiendo cosas en un conjunto recibido como indivisible, un miembro del judaísmo, con una extraña lógica, destruye la estructura fundamental del judaísmo, sin dejarlo ostentosamente. La acción de Jesús confirma su predicación. No existe ningún testimonio vá-

lido de que Jesús saliera de los límites de Palestina y de que inaugurara la misión entre los paganos, como afirma la cristiandad posterior. Pero tampoco es posible demostrar de forma aceptable que adoptara la idea de pueblo de Dios o la concepción del resto santo, aun cuando la comunidad tampoco haya tardado en postularlo. El no renovó los privilegios de Israel ni intentó hacer a los piadosos más piadosos todavía, como el fariseísmo y como Qumrán. A su alrededor se reúnen zelotes y gente común. El carácter radical que le da a la torá ensancha el terreno de la gracia, en vez de recortarlo. Incluso llega a combatir a veces a las gentes piadosas. Destruye las ilusiones religiosas que les llevaban a poner en juego contra Dios a sus privilegios y a sus obras y les impedían seguir en el estado de gentes que esperan, que se saben pobres, que tienen confianza. Las gentes piadosas tratan a Dios como si estuviera lejos, poniendo en su lugar a la ley y a la tradición, exigiendo una obediencia ciega y no haciendo del amor al prójimo el terreno del verdadero servicio a Dios, de manera que separan a la vez a la criatura del Creador y de su prójimo. Hay que pedir ciertamente para que Dios venga; pero no es necesario convertir esto en una obsesión, porque Dios está ya a la puerta. Pero hay que velar cuidadosamente para no dejar nuestro lugar de criaturas ni expulsar a los demás de él. Si no, ese Dios próximo se convierte precisamente en el Dios que juega y también efectivamente en el Dios lejano. Si el Bautista anunció al que viene para juzgar, Jesús comprendió y vivió la cercanía del Dios de gracia como un juicio sobre los que se forjan ilusiones poniendo la ley, la piedad y la teología entre Dios y ellos mismos. En su enseñanza y en su acción, Jesús se orientó hacia el Creador y hacia su criatura. De esta forma, delante de él, la torá se hunde efectivamente, y su mensaje implica la universalidad porque en el judío, él se dirige al hombre en su estado de criatura.

Pero de hecho Jesús señala de este modo, más allá de su presencia en la tierra, un porvenir que respeta y que deja abierto. Lo hace también sin crear y sin mantener realmente una comunidad, sino encontrándose con unos discípulos y enseñándoles, de forma que de ellos pueda nacer una comunidad. Su verdadero secreto consiste en que está abierto en donde todo, a su alrededor, condena la apertura. Está abierto al Dios cercano y al hombre cercano, abierto al momento presente, abierto también al sufrimiento sin el que no puede existir esa apertura; en esto se ve incomprendido por sus discípulos antes y después de la cruz y es un escándalo para sus enemigos; no pone atención en las formas teológicas ni puede ser definido por ellas, sino que en todo su ser es un enigma, un

problema, una promesa, que exige cumplimiento y respuesta. Puede decirse también que ya en la tierra es Señor, al situarse en la libertad del hijo de Dios y al vivirla personalmente. En pascua sus discípulos se dieron cuenta de ello, con una profundidad que no habían reconocido anteriormente y a la que no pudieron dar más que una respuesta apocalíptica. Si no nos empeñamos en atribuirles formas de pensamiento y concepciones modernas, no tendremos más remedio que considerar que su apocalíptica es la expresión adecuada de que en Jesús la promesa última llega hasta el mundo. Para aquellos discípulos lo que no era al mismo tiempo temporal no podía ser cualitativamente último, y la soberanía de Aquel que vivía en la libertad no podía hacerse visible más que en la destrucción del poder de la muerte; el maestro que les ayudaba no podía tener una significación permanente y universal más que si introducía el eón de la libertad, que el pueblo de Dios en la tierra esperaba desde hacía mucho tiempo. Su teología y su misión son su manera de someterse a la libertad de Jesús, de comprenderse a sí mismos y de ser accesibles a los demás. La pascua señala el reino de la libertad en la continuidad de la libertad de Jesús.

2. *El entusiasmo helenístico y Pablo*

Ya en la época neotestamentaria, la apocalíptica se mantuvo directamente vinculada a la región de donde irradiaba el judaísmo de origen palestiniano que creía en el Mesías. En la medida en que se presentó en la historia de la iglesia bajo una forma continuamente renovada, resultaba evidente que histórica y objetivamente la iglesia seguía estando compuesta de judíos y de paganos y que no podía, ni siquiera en un terreno pagano-cristiano, desprenderse simplemente de la herencia judía. Se imponían ciertas limitaciones a sus posibilidades de cambio. No obstante, como en territorio griego la herencia judía no logró prevalecer, resultó que la iglesia no pasó a ser una sinagoga cristiana ni un templo judío, con un vestíbulo para los paganos. No es posible proceder aquí simplemente a eliminaciones, sino que hay que establecer ciertas distinciones. Hay que ver al mismo tiempo la herencia y los cambios. Por tanto, hay que plantearse una vez más la cuestión de la continuidad en la discontinuidad, sin relativizar la discontinuidad en la continuidad. Lo que sabemos sobre la comunidad corintia constituye un ejemplo modelo para la temática que nos gustaría discutir ahora. En ella nos encontramos con un

entusiasmo, evidentemente de carácter escatológico, que se distingue con toda claridad no sólo de la espera inminente apocalíptica, sino también, de forma más general, de una esperanza del porvenir fundamentada teológicamente. Hoy puede considerarse como establecido que el grupo que dominaba en Corinto se imaginaba haber alcanzado ya con el bautismo el final de la salvación y que para él la existencia cristiana en la tierra tenía el único significado de representar temporalmente un estado celestial. Porque la creencia de que la resurrección de los muertos había ya sucedido no era la única característica de los herejes de 2 Tim 2, 18; también es suyo el empeño, fundamental en el conjunto de esta cristiandad bajo el dominio helenístico, de comprender el cristianismo como una religión mistérica. Nos encontramos con esta concepción en el nuevo testamento, ante todo en ciertos fragmentos de himnos y de confesiones de fe, como Ef 2, 5 s; 5, 14; Col 2, 12 s. Al mismo tiempo que de la cruz de Cristo, los bautizados participan de su resurrección y de su entronización y se ven liberados de este modo del antiguo eón de la muerte y de las potencias y trasladados al nuevo eón del reino de Cristo. Es verdad que esta concepción no se mantuvo intacta en el nuevo testamento, es decir, sin transposiciones ni hipérboles. La aceptación de los fragmentos hímnicos en las cartas deuteropaulinas demuestra que era posible una acomodación a la escatología judía tradicional. Porque las mismas epístolas indican ya que se había debilitado bastante la espera del porvenir. El cuarto evangelio va aún más lejos porque, dejando aparte algunas añadiduras redaccionales, es la escatología presente la que predomina en él. Pero también aquí se ha corregido la concepción primitiva sumamente realista, de tal manera que el cambio de la existencia no está ya provocado por el sacramento, sino por la palabra de Jesús que da la vida. En Rom 6 Pablo distinguía entre la participación actual en la cruz y la participación futura en la resurrección, y veía la realidad de la vida nueva únicamente en la *nova oboedientia.* Todas estas correcciones llevan el sello de una oposición al entusiasmo y remiten así precisamente a una etapa precedente, ciertamente entusiasta, demostrada también por 2 Tim 2, 18 y sobre todo por 1 Cor 15. Aquí el espíritu helenístico no critica ya una resurrección corporal futura, sino un realismo sacramental, que ve la salvación ya realizada en el hecho de que el bautismo hace aparecer un cuerpo espiritual celeste, mientras que el cuerpo terreno se degrada en un despojo vano y efímero. He aquí la raíz de todos los errores de Corinto: el menosprecio de las disciplinas y de las costumbres, la falta de consideración con los hermanos más débiles durante

la cena del Señor y en la vida cotidiana, la contestación de las mujeres llenas de dones extáticos, la supravaloración de la glosolalia y de la ascesis sexual, que eran consideradas como manifestaciones de una existencia angélica. Los pneumáticos se sienten liberados de las leyes de los psíquicos e incluso de la fuerza del destino, y representan en adelante en este mundo la libertad celestial. Lo que aquí se hace visible en el plano antropológico tiene sin embargo su fundamento en la cristología. El destino del Salvador se manifiesta en una imagen humana que lo refleja y los creyentes están comprometidos a realizarla con él y detrás de él. Los himnos a Cristo que se nos han conservado demuestran qué es de lo que aquí se trata. No cabe duda de que tienen un origen litúrgico, bien en su conjunto (como Flp 2, 6 ss), bien por lo menos en sus temas; esto explica su vasta expansión y habla al mismo tiempo en favor de su antigüedad. Son documentos de la cristiandad que ha nacido en suelo helenístico. Tienen como centro la elevación de Cristo, comprendida como una entronización, a la que se opone la encarnación como rebajamiento y ocasionalmente la preexistencia como punto de partida del camino de la salvación. Por consiguiente, el acontecimiento de la salvación se desarrolla aquí al estilo de un drama mistérico en diferentes fases, con lo que al mismo tiempo se postula y se justifica una historia de la salvación. Sin embargo, esto significa que en unos cuantos puntos decisivos tiene que constatarse no solamente que existe una relación con ciertas concepciones apocalípticas fundamentales, sino incluso una dependencia respecto a ellas. La diferente perspectiva y orientación de los temas no tienen por qué cambiar aquí. En el ambiente caracterizado por las religiones mistéricas se ha traducido al plano antropológico lo que concernía ante todo al cambio del mundo, transformando en algo típicamente intemporal aquello que era primitivamente una afirmación temporal y teleológica. Se trataba de poner de relieve bajo una forma nueva el significado de la resurrección de Cristo, considerada ya como el punto de partida de toda teología. La apocalíptica la había asociado a la ascensión celestial de Jesús, que hacía del Cristo elevado a la derecha de Dios el señor del mundo, oculto para éste y conocido solamente por la comunidad. Como demostró acertadamente y de forma duradera el *Kyrios Christos* de Bousset, la comunidad helenística orientó desde entonces todas sus afirmaciones sobre ese *theologoumenon* del Kyrios elevado. Se diferencia de la apocalíptica en un solo punto, pero que lo modifica todo y que en sentido estricto hace aparecer una «escatología presente»: en lugar del Señor del mundo, todavía oculto

y en verdad únicamente designado, cuyo retorno glorioso espera todavía la comunidad para cuando venga a tomar el poder sobre la tierra, aparece aquel que desde ahora reina sobre las potencias y dominaciones y también sobre ese mundo que éstas tenían subyugado hasta el presente [17]. La tarea de la comunidad consiste en proclamar el cambio que se ha efectuado en el gobierno de la *oikouméne*, como lo hace por ejemplo 1 Tim 3, 16 y esta tarea va a determinar su culto de manera central. El don del Espíritu garantiza también en este caso la realidad del acontecimiento escatológico y el entusiasmo sigue siendo la expresión característica de la joven cristiandad. Se siente trasladada a un mundo de milagros y a un estado celestial, tal como debe ser, si es cierto que el nuevo Cosmocrátor ha entrado en su soberanía por la resurrección y la elevación, destronando a los antiguos señores del mundo, poniendo a la *ananké* y a los demonios en el sitio que les correspondía y haciendo nacer el reino de la paz eterna y de la reconciliación general. Este mensaje podía apoyarse en el mito de la *sophía* que, en la sinagoga de la diáspora, se había asociado ya tan útilmente a la especulación griega sobre el *logos*, llenando también de esperanzas a aquel helenismo que se expresaba de forma sublime en la cuarta égloga de Virgilio. El trasfondo sobre el que se desarrolla este cambio y la situación que lo justifica es el éxito de la misión entre los paganos. Una teología honrada no se presenta nunca concebida en un espacio vacío. De este modo este proyecto podía ufanarse de estar confirmado por la experiencia [18]. Cada día se contemplaba a ojos vistas cómo iba extendiéndose a través de todo el mundo el terreno de la soberanía de Cristo y cómo los esclavos de los demonios se convertían en hombres libres. En adelante no había más remedio que creer que Jesús era el soberano Señor. Parecía evidente que él no era solamente el Hijo del hombre velado y que no tenía que ejercer su soberanía más que en el futuro, y esta evidencia postulaba una formulación teológica. De aquí resultaba que no pensaban en renunciar a la cosmología, aun cuando la antropología hubiera pasado a ocupar el primer plano. En cierta manera se puede decir

17. Respondo así a la cuestión planteada por Fuchs, *o. c.*, 247. A mi juicio, fue la comunidad helenística la primera en enseñar la entronización de Jesús como algo que ya sucedió, de tal manera que las potencias y las dominaciones le están ya sometidas. Los pasajes de Ap 11, 15; 12, 10; 19, 6 relacionan todavía en sus aclamaciones la entronización con el juicio venidero.

18. Desde esta perspectiva los juicios tan duros de G. Ebeling, *o. c.*, 235 sobre los «fantasmas apocalípticos» parecen muy modernos y manifiestan poca comprensión.

expresamente que la antropología sigue estando a la sombra de la cristología como de la cosmología, lo cual mantiene justamente la continuidad con la apocalíptica. El creyente, arrastrado en el destino de Cristo, es el representante de un mundo nuevo y miembro de una iglesia que es el mundo nuevo de Dios. El tema de la iglesia cuerpo de Cristo, que quizás era anterior a Pablo, es precisamente por esta razón una expresión concreta de una eclesiología adaptada a la situación, ya que, mejor que cualquier otro concepto de iglesia, pone de relieve la expansión mundial de la cristiandad, que brilla en la misión entre los paganos, y la universalidad del acontecimiento salvífico que indica por sí misma la misión. Pero corresponde también justamente a la nueva cristología; si Cristo es de veras el señor del mundo, la comunidad de Cristo tiene que referirse igualmente al mundo y aparecer como una creación nueva. No es contradictorio sin embargo que la antropología adquiera ahora para la soteriología una importancia que no se había tenido en cuenta anteriormente, en correspondencia con esta comprensión del acontecimiento salvífico. Ni siquiera el entusiasmo más radical puede ignorar que existe todavía un mundo no sometido a Cristo, que es una realidad la existencia de la incredulidad y de la hostilidad a la fe, que hay límites para la misión. El que Cristo haya destronado a las potencias y a las dominaciones es para la comunidad helenística ante todo y sobre todo un acontecimiento celestial, que aún no se ha manifestado enteramente en la tierra, que no se ha verificado por completo, que todavía guarda su cumplimiento, y para eso es precisamente para lo que la comunidad terrena ha sido enviada a misión. A pasar de todos los éxitos de la misma, la situación de hecho para la cristiandad helenística no es todavía fundamentalmente distinta de la situación en el suelo de Palestina. Por eso, lo mismo que la cristiandad judía, tiene que responder a la cuestión de saber cuál es la realidad terrena que corresponde a su mensaje de salvación y debe hacerlo tanto más cuanto que es la representate de una escatología presente. La cristiandad judía, al referirse a la promesa del antiguo testamento y al interpretar el don del Espíritu como el cumplimiento de esta promesa, respondía: nosotros somos el resto santo y en cuanto tales el comienzo del pueblo mesiánico de Dios, que tiene que ser restaurado al final de los tiempos. Pero no era posible servirse de la idea del pueblo de Dios cuando estaban fundamentalmente comprometidos en la misión entre los paganos y cuando la misma comunidad estaba de hecho constituida en su mayor parte por cristianos de origen pagano. La idea de pueblo de Dios no podía ser utilizada más

que por medio de una trasposición; no era ya un argumento para una continuidad terrena visible, sino solamente para la continuidad de la gracia, en la que era preciso creer. Porque los destinatarios de la promesa no se identificaban ya totalmente con los del cumplimiento. Por la brecha que aquí se abre se introduce entonces la antropología, una antropología ciertamente con revestimientos míticos, que iba más allá de la historia constatable de la salvación y que todavía no podía ser utilizada más que a título de ejemplo. Los descendientes del primer y segundo Adán se ven ahora enfrentados entre sí, la semilla del terreno y la del celestial, los carnales y los pneumáticos, los que están sometidos a las potencias cósmicas y los que se sienten llamados a la libertad que da Dios. Del mismo modo que estas antítesis se pueden expresar por medio de la imagen de dos pueblos, de tal forma que se mantenga metafóricamente la idea de pueblo de Dios, se las puede también relacionar con el tema apocalíptico de los dos eones que se suceden, sobre todo si se tiene en cuenta que ya en el judaísmo la perspectiva de la sucesión temporal de estos eones iba asociada a una sucesión espacial de mundos que se oponen el uno al otro. Por consiguiente, sigue siendo válida la herencia de la apocalíptica, aunque se transformó al quedar inserta en un dualismo metafísico. En la antropología éste adquiere una actualidad concreta, a partir de la cual la cuestión de la realidad del acontecimiento de la salvación puede recibir una respuesta nueva. Esta respuesta es la que dan aquellos que se llaman a sí mismos la comunidad de los salvados y que se separan del mundo sin salvar. Los dones del Espíritu que son los milagros y el éxtasis demuestran que ha aparecido una nueva creación celestial. Su carácter específico consiste en ser celestial; por ello no pueden existir ya en ella diferencias esenciales. Lo expresa perfectamente la frase característica de esta comunidad helenística: ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer. Esta fórmula es interesante tanto histórica como objetivamente, ya que a partir de ella se puede deducir además el punto de partida, el desarrollo y el deseo último de la comunidad que emprendía su misión por todo el mundo bajo ese lema. Ni judío ni griego: así es como empezó aquello, cuando el grupo de los siete y sus partidarios, llamados helenistas y no ciertamente por casualidad, se separaron de los hebreos, como nos refiere el libro de los Hechos. La gloria del Hijo del hombre elevado a la derecha de Dios ha eclipsado a la del culto y la ley judía y ha llevado a cabo esta misión que se convierte en un éxodo fuera de la comunidad religiosa judía y que en consecuencia debía hacer ex-

plotar igualmente la teología de la apocalíptica postpascual[19]; para quienes lo emprendieron, este éxodo se les presentó como un paso de la libertad recibida a la libertad que era preciso someter a la prueba, mientras que los que se quedaron atrás no vieron en él más que una ruptura y un riesgo, lo cual les obligó cada vez más a una actitud reaccionaria. En el espacio recién conquistado, la libertad se convierte ahora en la solución general; la demostración de ello pasa a ser el contenido específico y la tarea de la vida del cristiano. Pero al mismo tiempo surgen nuevos problemas en la comunidad, en la que hay fuertes y débiles, hombres y mujeres, amos y esclavos. Si uno se acomoda a estas condiciones, ¿no quedará disminuida la libertad y no se volverá invisible? Dejaría uno de ser pneumático si respondiera afirmativamente a esta pregunta. Por eso el éxodo fuera del judaísmo tiene como consecuencia la emancipación que impulsa a la igualdad, y por consiguiente procura eliminar toda especie de subordinación en el interior de la comunidad. El ideal que se busca no es sin embargo una igualdad de derechos sociales, sino un estado angélico, que la apocalíptica había prometido desde hacía tiempo a los hombres salvados. En todo el mundo antiguo, la primera manifestación de ello es la abrogación de la diferenciación sexual, anticipada por la ascesis o por los desposorios espirituales, como indica ya 1 Cor 7, 36 ss, de forma que puede decirse con absoluta seriedad: ni hombre ni mujer. De esta manera radical es como el entusiasmo helenístico comprende la afirmación basada en el bautismo, según la cual los que han sido salvados han resucitado con Cristo y han sido introducidos con él en la existencia celestial. La espera inminente de la parusía ha perdido de este modo toda su significación, ya que todo lo que esperaba todavía la apocalíptica parece ya realizado. Sin embargo, es preciso darse cuenta de que aquí, a través de un grandioso proceso de transformación, esa apocalíptica judeo-cristiana postpascual se relaciona precisamente con la escatología presente.

Solamente ahora es cuando puede plantearse el significado del lugar y la importancia de Pablo en este contexto. La interpretación fascinante de Pablo que propone Bultmann tiene la carac-

19. Respondo aquí a las preguntas de G. Ebeling, *o. c.*, 229, nota 2. Cuando los helenistas conceden poca importancia al Jesús histórico, no es ni mucho menos desde el punto de vista de la continuidad histórica, sino, como sucede a veces con Pablo y con Juan, desde el punto de vista de la identidad objetiva. Porque todo lo que sabemos de ellos indica un grupo entusiasta, animado de movimientos extáticos, que no se vuelve atrás respecto a la apocalíptica, sino que la supera.

terística de situar decididamente la escatología presente del apóstol en el centro de su pensamiento y dominándolo por completo. No puede menos de reconocerse que este intento es legítimo y que hay además ciertos elementos decisivos de la teología paulina que llevan su marca indeleble. Pero entonces será preciso considerar al apóstol como un representante, indudablemente de la mayor importancia, de la comunidad helenística, como lo ha hecho efectivamente la crítica histórica radical después de Baur y sobre todo, de manera impresionante, Bousset. Entonces es el desarrollo sistemático de la antropología lo que puede considerarse como su tarea específica. En ningún caso puede tratarse de la escatología presente, que ya había sido desarrollada antes de él por la cristiandad helenística. ¿Qué es lo que pueden entonces significar en esta perspectiva los residuos de teología apocalíptica que se encuentran por doquier en las epístolas paulinas? ¿Se puede por otra parte hablar de residuos, si se está de acuerdo en ver que la conciencia apostólica que tenía Pablo de sí mismo solamente es comprensible a partir de su apocalíptica [20], y que puede decirse otro tanto del método y de la finalidad de su misión? Si se le sitúa en un segundo plano de la comunidad helenística, su especificidad se manifiesta precisamente con mucho mayor rigor en que él no siguió el camino de los entusiastas, aunque tampoco se comprometió en el de la teología joánica, que llevaba a dejar fundamentalmente al margen a la escatología futura, en mayor o menor medida. Por lo menos habría que reconocer en él un compromiso entre la escatología presente y la escatología futura, si no se quiere violentar el texto de sus epístolas que conocemos. Pero esto no es suficiente todavía. La interpretación que han hecho de Pablo los reformadores nos lleva inevitablemente a ver al apóstol comprometido principalmente en la discusión que le enfrenta efectivamente con el judaísmo en su doctrina de la ley y de la justificación [21]. Las investigaciones de la historia de las religiones tienen el mérito de haber puesto en paralelismo con este aspecto la lucha contra el entusiasmo. Pero el combate del apóstol contra el entusiasmo se llevó a cabo finalmente y en profundidad bajo el signo de la apocalíptica [22]. Si se intentan ver

20. A pesar de cierta exageración, lo ha puesto acertadamente de relieve G. Sass, *Apostelamt und Kirche*, 1939.

21. Véase una vez más E. Fuchs, *o. c.*, 250.

22. En contra de lo que supone G. Ebeling, *o. c.*, 234, Pablo es el testigo clásico —y esto mucho más allá de la primera carta a los Corintios— de un combate contra el entusiasmo, emprendido bajo el signo de la apocalíptica cristiana primitiva, como intento demostrar ahora.

las cosas desde el punto de vista de sus adversarios, habrá que definir la teología paulina como una etapa retardataria, incluso reaccionaria, de la evolución. Pueden darse varios ejemplos de ello en diversos terrenos. Aquí, ya que no podemos aspirar a presentar un cuadro completo y acabado, es la antropología la que constituye el punto de partida más interesante. Su desarrollo sistemático es sin duda alguna lo *proprium* del apóstol y en este punto se separa incluso de sus discípulos, que no conservaron de su terminología más que unos cuantos restos muy pobres y casi nada de su concepción. La falta de acuerdo que existe entre Pablo y la antropología que se encuentra en los entusiastas está ya demostrada por su presentación de una antropología sumamente diferenciada, tal como no es posible encontrar en ningún otro sitio del nuevo testamento. Tampoco pudo él aceptar la afirmación fundamental de los entusiastas, de que el cristiano participa de la resurrección de su Señor lo mismo que de su cruz. Conocía ciertamente esta concepción, como se deduce sobre todo de Rom 6, 4 s, en donde la modificó: para él el bautismo es el medio de participar en el destino del Salvador y consiguientemente sumerge al cristiano en la muerte de Cristo. Le da también parte de la vida celestial, haciendo posible la *nova oboedientia* que manifiesta la acción sobre nosotros del poder del Resucitado. Parecería absolutamente natural decir que por consiguiente participamos en esta medida de la vida del Cristo resucitado. Pero Pablo no quiso dar este paso. Asocia ciertamente la participación en la cruz con la participación en la resurrección, pero de tal manera que propone una sorprendente cláusula de atención bajo la forma de una restricción escatológica: no es en pasado, sino en futuro como habla de esa participación en la resurrección. El bautismo prepara para ese don, invita a él, pero no lo confiere por sí mismo. Si lo hace posible la *nova oboedientia*, ésta no es sin embargo más que un signo que anticipa aquello que se sitúa sin duda alguna en el futuro de un sentido temporal. Solamente Cristo ha resucitado; nosotros no poseemos por el Espíritu más que las arras de la resurrección y lo manifestamos en una obediencia nueva. En este punto Pablo se expresa de manera muy distinta que los entusiastas, e incluso que sus discípulos. Como es evidente, no se trata sólo de una diferencia de lenguaje. La carta 1 Cor 15 demuestra que aquí está en juego una concepción teológica fundamentalmente distinta, en la que Pablo se muestra fiel en este punto a la tradición apocalíptica. Sin ella, el conjunto de su argumentación contra los entusiastas perdería su centro y su sentido. Permitidme ilustrar esta afirmación partiendo de 1 Cor

15, 20-28, un texto que a mi juicio revela mejor que ningún otro el tema decisivo de la teología paulina de la resurrección [23]. El apóstol proclama aquí la certeza de nuestra resurrección, pero de una manera singular, insertando desde el comienzo la esperanza antropológica dentro de un contexto más amplio. En la resurrección no se trata en primer lugar de la antropología, sino de la cristología. Es obra del segundo Adán y su sentido no es ante todo y sobre todo nuestra resurrección, sino la soberanía de Cristo. «Porque es preciso que él reine»: éste es el hilo conductor de este desarrollo y el fundamento que nos da igualmente la seguridad de nuestro propio destino. Pero Pablo no se queda satisfecho con esto. De manera muy extraña añade enseguida una segunda afirmación a la anterior: la soberanía de Cristo es limitada y provisional, su única finalidad es la de preparar el reino de solo Dios. Cristo ocupa el lugar de Dios en un mundo que todavía no está plenamente sometido a Dios, aunque su sumisión escatológica está ya en curso desde la pascua y tengamos ante la vista su fin. Ninguna otra perspectiva podría ser más apocalíptica. Aparece aquí con la mayor evidencia que Pablo no puede ni quiere absolutamente hablar de un final de la historia ya cumplido, sino que piensa con toda claridad que el tiempo del final ha comenzado. Esta es la situación desde la resurrección de Cristo, ya que después tuvo lugar la derrota de las potencias cósmicas. La escatología presente de los entusiastas queda recogida en esta perspectiva, pero la diferencia consiste en que está anclada en la apocalíptica y limitada por ella. Para Pablo no es una alternativa, sino un elemento constitutivo de una escatología futura, para expresarlo de alguna manera [24]. Su terreno es llamado la *basileia* de Cristo. Lo mismo que la fórmula sacada ciertamente por Pablo de la tradición, la concepción que ve en el Kyrios, no al Señor del culto, sino al Cosmocrátor elevado, es igualmente apocalíptica. Ahora es cuando queda de manifiesto la razón en que se apoyaba mi reconstrucción, que deducía de la apocalíptica la cristología de la elevación: el Señor del mundo no es el Hijo del hombre velado y celestial, sino el Cristo elevado a la derecha de Dios, y su soberanía se extiende, en el sentido de los himnos helenísticos a Cristo, tan lejos como la derrota de las potencias del mundo. Pero el fin del dominio de la muerte en la tierra, que se identifica con el final de la historia, sigue estando todavía fuera

23. Sigo aquí la invitación de E. Fuchs, *o. c.*, 246.
24. Cf. además, mi artículo, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*: ZThK 58 (1961) 567-578.

de esta soberanía. Aun cuando ésta signifique el comienzo de la resurrección universal, la resurrección de Cristo es ya provisionalmente su gran excepción y nosotros participamos de ella en esperanza. El *regnum Christi* está caracterizado precisamente por el hecho de que Cristo ha sido arrancado a la muerte, pero nosotros todavía no. De esta forma está limitado por esos dos términos de su resurrección y de la nuestra y tiene que ser descrito objetivamente como el terreno del poder de la resurrección en un mundo sometido todavía a la muerte y por tanto a las demás potencias cósmicas. Pero ¿cómo está de acuerdo entonces esta afirmación con aquella otra sacada de los entusiastas, según la cual las potencias han sido vencidas ya por Cristo? Habrá que dar a esta pregunta una doble respuesta. Por una parte, Pablo establece una clara distinción entre la iglesia que es la creación salvada y el mundo que es la creación sin salvar, modificando en este sentido el esquema apocalíptico de los dos eones. Porque para él lo mismo que para el entusiasmo la iglesia es algo así como el mundo, pero el mundo de la obediencia a Dios. En la iglesia, las potencias, fuera de la muerte —¡obsérvese también en esta ocasión la restricción escatológica!—, han perdido su soberanía que ahora ejerce Cristo, mientras que alrededor de ella siguen dominando todavía. Pero ¿en qué medida puede afirmarse esto de la iglesia que se ve claramente expuesta con el resto del mundo a los sufrimientos, a las tentaciones y a las amenazas? Aquí, y solamente aquí, es donde entra en juego la antropología. Porque Pablo define a la iglesia como el grupo de todos aquellos que obedecen y que en cuanto tales siguen las huellas del Adán obediente. Pero en la obediencia de los cristianos la iglesia se manifiesta como la nueva creación, levantada de la situación en que Adán había caído. Su obediencia demuestra que está gobernada por la fuerza de la resurrección y que, fuera de la muerte, las potencias ya no reinan sobre ella. Una vez más hemos de preguntarnos en qué medida esto resulta efectivamente cierto. La base de la respuesta tiene que ser que el apóstol, con una insistencia que no es posible ignorar, reivindica la obediencia corporal y ha colocado el culto cristiano en la vida cotidiana de este mundo. Como es lógico, esto no significa ni mucho menos que no haya que pensar en el corazón y en el convencimiento y que carezca de importancia el servicio de Dios en la oración o en la comunidad reunida litúrgicamente. Pero para Pablo lo esencial es que la vida cristiana no se limita a la interioridad ni a las fiestas cultuales. En 1 Cor 6, 13 el apóstol formula una de sus afirmaciones más interesantes y al mismo tiempo menos conocidas: «El cuerpo es para el Señor

y el Señor es para el cuerpo». La primera parte de la frase no resulta tan sorprendente como la segunda. No se puede comprender esta última más que si se ve claramente que para Pablo el «cuerpo» no es, como piensa Bultmann, la relación del hombre consigo mismo, sino esa parte del mundo que somos nosotros mismos y ante la cual tenemos también una responsabilidad, como por el primer don que el Señor nos ha concedido. El «cuerpo» no debe precisamente ser visto e interpretado en primer lugar desde el punto de vista del individuo. Para el apóstol representa al hombre en su pertenencia al mundo y por consiguiente en su capacidad de comunicación. La venida y la presencia de Cristo no se dirigen en primer lugar, ni como finalidad a los individuos. Esta sería para Pablo una idea inconcebible, aun cuando la iglesia haya muchas veces y por largo tiempo pensado de esta manera. Porque Cristo ha venido a este mundo, porque él ocupa aquí el lugar de Dios y quiere por tanto al mundo para él, por eso está presente a nuestro cuerpo como a la realidad de nuestra existencia en el mundo y como a la posibilidad de nuestra cohumanidad. La obediencia corporal de los cristianos ejercida como el servicio de Dios en la vida cotidiana manifiesta que Cristo es el Señor del mundo, y este mensaje no llega a ser aceptable más que cuando se hace visible a través de nosotros. El círculo se cierra finalmente y se puede ahora describir la obediencia corporal del cristiano como una vida vivida bajo la fuerza de la resurrección y como una manifestación de la vida nueva, al mismo tiempo que como la espera de la realidad de la resurrección. Ya hemos visto según 1 Cor 15, 20-28 que para Pablo la resurrección no es en primer lugar en cierto modo la reanimación de los muertos, sino que está orientada hacia el *regnum Christi.* Como es necesario que Cristo reine, él no puede abandonar a los suyos en manos de la muerte. Y al revés, sometiendo ya actualmente a Cristo por medio de la obediencia corporal esa parte del mundo que son ellos mismos, los cristianos dan testimonio de su señorío como el propio del Cosmocrátor y al propio tiempo anticipan como por medio de un signo el porvenir último, en el que la resurrección habrá de ser una realidad y el *regnum Christi* no tendrá ya límites. La cuestión apocalíptica de a quién le pertenece el señorío del mundo se encuentra detrás de la teología de la resurrección del apóstol, como detrás de su parénesis, que se concentra en la exigencia de la obediencia corporal. Es también la apocalíptica la que determina la forma particular de la antropología paulina. Porque los conceptos de espíritu y de carne, utilizados técnicamente, no llegan a definir el carácter individual de cada hombre mucho mejor de como lo

hacía el concepto de «cuerpo»; esos conceptos indican en primer lugar esa realidad que lo define desde fuera como ser celestial o terreno, que se apodera de él y decide de esta manera su inserción en alguno de esos dos terrenos que se oponen de forma dualista entre sí. Para Pablo el hombre no se reduce nunca únicamente a sí mismo. Es siempre una parte concreta del mundo y por eso mismo se convierte en lo que finalmente es a partir de lo exterior, esto es, gracias a la potencia que lo arrebata y gracias a la soberanía a la que se somete. Desde el comienzo, su vida constituye el objeto de una oposición entre Dios y las potencias de este mundo. En otras palabras, la vida del hombre refleja ese combate cósmico por la dominación del mundo y es su aspecto concreto. Por eso mismo el hombre no puede llegar a comprenderse más que dentro de una perspectiva apocalíptica.

Lo que se ha descrito como la dialéctica entre el indicativo y el imperativo en Pablo, entre la salvación ya adquirida y la seguridad de lo que no se ha alcanzado todavía, no es nada más que la proyección de la relación entre el señorío de Cristo y la derrota de todas las potencias cósmicas en la antropología del cristiano. Aquí es donde radica la respuesta a esta cuestión decisiva: ¿por qué motivo no aceptó Pablo la escatología presente de los entusiastas? ¿por qué le opuso la restricción escatológica y la apocalíptica? No puede compartir esa afirmación de que el cristiano no tiene ya nada más que hacer sino gozar de la demostración de su libertad celestial, dado que las potencias y las dominaciones estarían ya sometidas a Cristo. Según las palabras de Rom 8, 18 ss, Pablo sabe perfectamente que no sólo la creación está pidiendo a gritos la libertad gloriosa de los hijos de Dios, sino que también la comunidad, incluso en su culto, se asocia a esos gritos ya que el cumplimiento perfecto todavía está por venir. Pablo sabe que el creyente, al tener que padecer todavía los sufrimientos del Mesías, conoce la tentación, que es libre porque ha sido llamado a la filialidad, pero que sigue estando amenazado por el enemigo último, la muerte, así como por las potencias cósmicas que se esfuerzan continuamente en arrancarle de la filialidad y de la libertad; por eso el creyente se siente continuamente obligado a probar su libertad en la *nova oboedientia*[25]. Una escatología presente aislada, que no estuviera inserta en una escatología futura, no sería en el cristiano nada más que una *hybris* de la carne, tal como el propio entusiasmo ha demostrado sufi-

25. Por eso tampoco puedo estar de acuerdo con E. Fuchs, *o. c.*, 258, en que la ley aparezca en el imperativo paulino.

cientemente en todas las épocas. Se trataría en ese caso de una ilusión, pero no de la realidad. Precisamente la apocalíptica del apóstol le da a la realidad lo que le corresponde, oponiéndose a toda clase de ilusiones piadosas. La comunidad cristiana no posee la realidad de la filialidad más que en la libertad de aquellos que conocen la tentación, y esa libertad indica de antemano la resurrección de los muertos como la verdad y el cumplimiento del *regnum Christi.*

Puedo interrumpir en este punto esa rápida ojeada sobre la historia cristiana primitiva hasta Pablo. Espero haber mostrado con la suficiente claridad por qué designo a la apocalíptica como la madre de la teología cristiana. Se me ha preguntado [26] qué es lo que todavía queda por saber. La respuesta es muy sencilla: es preciso repasar una vez más todos los temas que han ido apareciendo sucesivamente a partir de la apocalíptica de la cristiandad primitiva: la misión, la libertad de la comunidad cristiana, la fe sometida a la prueba, que son otros tantos aspectos diferentes del *regnum Christi.*

26. E. Fuchs, *o. c.*, 247-254.

UN DERECHO SAGRADO EN EL NUEVO TESTAMENTO [1]

El problema discutido durante tantos años y con tanta viveza del derecho en el nuevo testamento me parece que no ha sido tocado todavía de una forma eficaz, dado que los que participaban en ese diálogo creían que podían postular para la cristiandad primitiva unas concepciones y unas relaciones absolutamente modernas, sin preocuparse de constatar su presencia o su ausencia. Pero si se plantea este problema en términos modernos, es imposible atacarlo en su centro y llegar al fondo del mismo. Esta es la conclusión que he sacado del debate que en Alemania ha girado especialmente en torno a las tesis de Rudolf Sohm sobre el derecho eclesiástico, publicadas en 1892, pero que son todavía hoy un trabajo estimulante y fascinador. El propio nuevo testamento nos propone otro punto de partida. Porque en sus partes más diversas encierra afirmaciones construidas de forma extraña, que podemos llamar provisionalmente y de un modo tan amplio como nos sea posible proposiciones de derecho sagrado. Nuestro trabajo irá señalando progresivamente qué es lo que nos ha llevado a esta designación y qué es lo que tiene que expresar. El conjunto del problema del derecho en el nuevo testamento no puede naturalmente discutirse de forma conveniente en el curso de una exposición tan breve como ésta. Mi única intención es demostrar que la posibilidad y la necesidad de una renovación en nuestra manera de plantear el problema tienen un fundamento exegético y que están indicadas en las consecuencias dentro de la sistemática.

1. Publicado por primera vez en NTSt 1 (1954-1955) 248-260. Reproducido con la autorización de la Cambridge University Press. Conferencia pronunciada en la IX Asamblea general de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, en Marburg, el 8 de septiembre de 1954.

Empezaré por la frase de 1 Cor 3, 17: εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός. La curiosa estructura de esta frase no ha sido debidamente observada, por lo que yo conozco, como tampoco la de sus paralelos que señalaremos a continuación, aun cuando se trata de algo que salta a la vista. El mismo verbo engloba en el quiasmo del primero y del segundo miembro de la proposición una falta humana y un juicio divino, para caracterizar de esta manera tanto la correspondencia exacta entre las dos situaciones como su sucesión indestructible e inmediata. Evidentemente es el *jus talionis* el que aquí se proclama: el destructor es alcanzado por la destrucción. Y al mismo tiempo, con una claridad y una concisión insuperables, Dios es designado como aquel que paga a cada uno según sus obras.

Fuera del nuevo testamento se encuentran también asociados ocasionalmente el *talio* y el quiasmo. En Gén 9, 6 se dice: «Si alguno derrama la sangre del hombre, por el hombre su sangre será derramada». Esquilo utiliza una fórmula análoga en las *Coéforas* 312 s: ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω. El empleo evidente del estilo jurídico en estos dos pasajes es un vínculo más que los une con 1 Cor 3, 17. Porque en ellos, de manera análoga, no se trata solamente de una advertencia parenética o de una amenaza profética. Es verdad que están presentes estos dos elementos; pero nuestra sentencia se distingue claramente de otras advertencias o amenazas, no solamente por el tema del talión, sino también por su forma, que asigna al primer término de la proposición la introducción a la frase de derecho casuístico por medio de εἴ τις, sustituible por ἐάν τις o por ὅς δ'ἄν en el sentido de «en el caso en que», y concluye con el anuncio de un castigo. Se podría realmente recordar en esta ocasión el cuadro de prohibiciones situado en el primer patio del templo de Herodes, que acaba con las palabras: ὃς δ'ἂν λήφθῃ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον [2] y comprender nuestra frase como una inscripción colocada en el nuevo santuario divino. Lo que la separa de los paralelos mencionados es únicamente el hecho de que la ley que aquí se proclama no será ejecutada por los hombres, sino que es la ley que Dios cumplirá en el último día. Como señala el futuro del segundo miembro de la frase, el *jus talionis* es transferido a un plano escatológico y esto es posible porque, según la concepción subyacente, el juicio final es una perspectiva inminente. La falta toca a la obra propia de Dios y el que se ve atacado de esa manera no es ya solamente la fuente y el guardián de un derecho terreno,

2. K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, 1950, 80 s.

sino el que venga su propio honor e impone su derecho en el juicio del mundo que se presenta como inminente. Los hombres no le sirven más que en la medida en que proclaman el criterio de su ἐκδίκησις ya en el presente terreno. Seguramente esto sólo les es posible a los carismáticos, que conocen este criterio del juez y pueden proclamarlo con una fuerza profética. En esto no solamente dan testimonio de la aproximación de una *némesis* irresistible. Porque si el juicio que proclaman concierne al mundo entero, sin embargo los primeros interpelados son aquellos que, como miembros de la comunidad cristiana, se saben afectados por ese porvenir y por consiguiente se encuentran ya hoy «en presencia de Cristo», el juez del mundo. La proclamación de la ley según la cual Dios actuará en su día significa para ellos que no podrán excusarse entonces. Desde ahora están cargados con su falta. Por eso mismo el anuncio del juicio es algo más que una advertencia y una amenaza. En él se cumple ya un juicio venidero. La palabra del carismático, que revela a la comunidad el criterio de la acción divina en el día último, es una anticipación de la sentencia del juez último. El contexto de nuestro pasaje demuestra sin embargo que esto sucede según una dialéctica específica. Porque el tribunal del día último no ocupa su lugar en la tierra, lo cual haría superfluo el acto personal de Dios. El profeta se limita a situar ese tribunal ante los ojos y coloca de esta forma al culpable ante la decisión y ante la posibilidad de escapar del juicio eterno. El que se deja juzgar ahora no incurrirá en el juicio definitivo. El juicio enunciado por el carismático sigue estando todavía al servicio de la gracia, es un punto extremo de la misma, y precisamente mientras proclama el derecho de Dios en la tierra tiene ante la vista la conversión y la salvación de los culpables, así como la preservación de la comunidad.

Pronto será preciso emprender de nuevo y prolongar el análisis teológico de todo esto. Sin embargo, conviene señalar de antemano que no se ha hecho ninguna extrapolación excesiva del pasaje que hemos tomado como ejemplo, sino que este análisis se basa de hecho en el fundamento más amplio de la predicación cristiana primitiva considerada en su centro. En primer lugar, por no dejar a Pablo, es evidente que la frase de 1 Cor 14, 38: εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται, forma parte del mismo grupo. El carácter original de este texto me parece indiscutible. Lo mismo que el ἀγνοεῖτε en la lección D, el ἀγνοείτω en P[46] B Ksy es una corrección comprensible. El sentido del pasivo que se utilizaba raras veces no estaba ya bastante claro. Por eso se vio debilitado parenéticamente, esto es, se le asimiló al ἐπιγινωσκέτω con sentido decretal de la frase

anterior. Pero este pasivo describe de forma perfectamente semítica la acción divina en su influencia sobre los hombres. El que no reconoce, no será reconocido por Dios, esto es, será rechazado. Por consiguiente, es de nuevo la ley del talión la que se erige, en la que el castigo y la falta se corresponden exactamente. Una vez más Pablo, en cuanto carismático, da testimonio de la ley del juicio final ante una comunidad en peligro de atentar contra el honor de su Señor y de destruir el orden del culto definido por el Espíritu. Una vez más, hay aquí algo más que una advertencia. En 1 Cor 14, Pablo ha establecido las bases fundamentales de una praxis cultual. Como se refiere en este punto al Espíritu y a su acción pneumática, se sirve de un estilo decretal, que pasará a ser característico en las ordenanzas eclesiales. Se trata ahora de que se reconozca y admita que es el Espíritu el que crea este orden y el que hace posible en la comunidad una acción autoritaria y la institución de un cierto derecho. El verdadero pneumático tiene que reconocer esto y sólo él puede hacerlo. El que no lo haga no será precisamente pneumático ni participará en la elección, que se manifiesta en la posesión del Espíritu. Por consiguiente, en esta omnipotencia del carismático se ha pronunciado de nuevo una decisión, en presencia de la cual los espíritus se separan y los hombres quedan situados ante la perspectiva de la bendición o de la maldición. El ἀγνοεῖται describe como una proclamación amenazadora la realidad de la maldición y anticipa en esta interpelación algo de esa misma realidad. Por eso no es una casualidad el que aparezca aquí el presente en lugar del futuro escatológico. Lo mismo que en Rom 1, 18 ss, la ὀργὴ θεοῦ del último día es puesta aquí de relieve por el apóstol como una fuerza que determina ya al presente y que califica a la desobediencia.

La legitimidad de esta interpretación aparece aquí con claridad, si consideramos bajo este mismo punto de vista a 1 Cor 16, 22: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. E. Lietzmann [3] y G. Bornkamm [4] nos han enseñado a comprender esta frase como un elemento de la liturgia eucarística: al comienzo de esta reunión litúrgica se exhortaba a la comunidad a que se examinara a sí misma. Su carácter jurídico se revela no solamente por la aclamación que sigue y por el acto del abrazo santo que precede, sino también por la formulación del primer miembro de la frase en estilo casuístico y por la maldición con que acaba. Para los hom-

3. E. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 1926, 229.
4. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*: ThLitZtg (1950) col. 227.

bres de la antigüedad la maldición y la bendición eran actos que superaban el terreno privado y que determinaban a la vida en su totalidad y públicamente, y que en el nuevo testamento anticipaban un juicio escatológico. También aquí es donde se encuentra la diferencia con los pasajes que hemos discutido anteriormente. El segundo miembro de la frase habla de nuevo de una acción del Dios que juzga y de la retribución que da. Sin embargo, la ley del talión no se expresa ya aquí por la correspondencia del verbo, sino precisamente por la maldición. Ya en 1 Cor 14, 38 se nos indicaba esta posibilidad y se hacía perceptible entonces el sentido de una variación semejante. El carismático no se limita a advertir, sino que proclama la fuerza ya actual del juez, fuerza cuya anticipación antes del último día está al servivio de la gracia, es decir, le deja al hombre tiempo para convertirse. Gál 1, 9 nos presenta una situación casi análoga: εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω. Pero aquí aparece todavía con más vigor que el apóstol, en cuanto representante de su Señor celestial, posee el poder completo de bendecir y de maldecir, y que percibe ese poder como una función de un derecho determinado, el derecho propio del mismo Cristo sobre su comunidad. Pero ¿cuál es la relación con ese derecho que hemos afirmado?

Para explicarlo me gustaría partir de 1 Cor 5, 3 ss. Es indudable que aquí se trata de un proceso jurídico, que el apóstol instituye y al mismo tiempo anticipa. Por eso todos los temas del juicio, de la conducta, de la falta, son tratados ahora con toda la precisión que es de desear, así como sus consecuencias y su sentido. Seguramente este proceso está muy lejos de lo que hoy llamamos derecho. Es verdad que la reunión de la comunión es descrita con el término συνάγεσθαι, que expresa técnicamente la convocatoria y la asamblea del pueblo. Pero esta reunión tiene lugar durante el curso de la celebración festiva del culto cristiano y además sólo de una forma muy limitada es posible llamar a la comunidad la responsable del proceso. En el caso concreto, después de que ella ha faltado a su deber, no le queda evidentemente nada más que hacer sino ejecutar las disposiciones apostólicas. Pero, aun cuando fueran sus autoridades las que tomasen la iniciativa, en cuanto tal ella poseería todavía el derecho de aclamación. Porque Pablo está encargado ahora de la función que en otro caso les habría correspondido a los profetas. Pero tampoco él obra de manera autónoma. Resulta ya sumamente característico que no tenga necesidad de estar personalmente presente. El punto esencial es que a través de la acción conjugada del apóstol y de la comunidad, es el Espíritu, esto es, el propio Señor presente, el

que está actuando. Sus juicios son claros y no necesitan ni discusión ni control, de tal forma que la ausencia personal del apóstol carece de importancia y sólo le queda a la comunidad la aclamación. Lo importante es únicamente que la voz del Espíritu sea escuchada a través de la de los profetas y sobre todo de la del apóstol, y sea confirmada por la aclamación de la comunidad. A esto corresponde el hecho de que no se encuentra ninguna reflexión sobre la escala de castigos. No existe más que un solo castigo, la entrega del culpable a Satanás, que se identifica con la exclusión de la comunidad. Pero no habríamos comprendido debidamente el meollo de todo este pasaje si quisiéramos ver en él solamente el alejamiento del pecador. Según la concepción de nuestro texto, este castigo arrastra naturalmente la muerte del culpable. El castigo que aquí se practica no es ya «espiritual» en el sentido moderno, esto es, un castigo que afectaría sólo a la vida interior. No es lo contrario de un juicio que afecta al cuerpo, pero le incluye desde luego en sus efectos. Esta situación no se comprende más que teniendo en cuenta que la entrega a Satanás, en cuanto que καταργεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ (Gál 5, 4) es lo opuesto al bautismo que, por su parte, según Col 1, 13, libra del poder de las tinieblas. Según Heb 2, 14, Satanás posee el poder de la muerte, mientras que el Espíritu es la fuerza de la resurrección y crea ya desde ahora la nueva criatura, a la que llama a la obediencia corporal. Pablo no puede contentarse con la antítesis idealista entre lo espiritual y lo corporal. Lo que llamamos espiritual se expresa para él precisamente por el cuerpo. Por eso la incorporación al *regnum Christi* hace participar en la resurrección de los cuerpos, mientras que la muerte corporal es el resultado de la entrega al *regnum Satanae*. Finalmente, la conclusión de nuestro pasaje tiene que parecernos también extraña. La entrega a Satanás significa ciertamente la exclusión de la comunidad, pero de ningún modo el abandono puro y simple del pecador a sí mismo. Al ser entregado a Satanás, cae en manos de su Señor, de una manera muy distinta de como estaba entonces: entra en el terreno de la ὀργὴ θεοῦ y esto con la finalidad tan paradójica de que así pueda salvarse todavía. Porque aquel que ha realizado en este mundo la experiencia del juicio puede quedar exento del juicio eterno, si se convierte. La comunidad separa al culpable del cuerpo de Cristo, en cuanto terreno de la gracia de Dios. Pero no puede anular el acontecimiento del bautismo ni limitar el derecho de su Señor sobre aquel de quien él se apropió por el bautismo— ¡esto es lo que piensa Pablo cuando habla del πνεῦμα !— ; al contrario, precisamente cuando su acción anticipa la del juez del mundo, le da al

Deus absconditus la libertad de llevar a su cumplimiento la obra que había comenzado. La exclusión fuera del cuerpo de Cristo sigue estando todavía al servicio de la salvación, que se manifiesta como gracia en el juicio.

Simplificaríamos demasiado las cosas si considerásemos nuestro pasaje sencillamente como un documento de la concepción mágica del mundo que era el del apóstol. Poco importa que lo fuera o no; de todos modos no se puede suprimir este texto como si careciera de importancia para la teología paulina. Tiene incluso una importancia central. Porque más que en cualquier otro lugar aparece aquí claramente que el apóstol no comparte nuestras concepciones antitéticas sobre el espíritu y el cuerpo, el juicio y la gracia, el Cristo celestial y el Señor que actúa en la tierra por medio de su espíritu y por los instrumentos que escoge, y especialmente sobre el Espíritu y el derecho. Para él existe efectivamente un derecho que la comunidad tiene que poner en práctica, aun cuando no tenga nada que hacer, por así decirlo, con las formas del derecho que nosotros postulamos y aplicamos. Hay también una diferencia elemental con lo que podemos observar en el helenismo y en el judaísmo posteriores, a saber: que la cristiandad más antigua no posee ninguna regla de derecho relativa a la asociación, la administración y la disciplina; ¡ni siquiera puede tratarse de un derecho sagrado! Le corresponde a Sohm el mérito —que no hemos de escatimar— de haberlo demostrado, aunque él dedujo de este hecho equivocadamente que, de manera general, la cristiandad primitiva no poseyó ningún derecho, y que su orden carismático tenía que oponerse a todo orden jurídico. Siempre que se comparta su manera de plantear la cuestión y sus presupuestos, habrá que darle la razón. Por eso los resultados a los que han llegado sus adversarios han quedado incompletos y resultan siempre poco satisfactorios. Si se quiere definir el derecho que se encuentra indiscutiblemente en 1 Cor 5, hay que pensar en otras categorías distintas de las del derecho sagrado y el derecho disciplinar; precisemos que es necesario utilizar las que nos son familiares en historia de las religiones y que conciernen a la esfera de la ordalía. Se trata de un derecho divino, en el que el mismo Dios sigue siendo el que actúa; se le puede llamar también derecho carismático, en la medida en que Dios lo hace proclamar y ejecutar por medio de unos carismáticos. Pero lo que es característico para la cristiandad primitiva es la referencia al juicio final, y por tanto la orientación escatológica. El juez de este mundo, cuya llegada es inminente, fundamenta este derecho del que hablamos y su especificidad; de este modo se convierte en una función del Es-

píritu. Uno de los errores más densos en consecuencias del liberalismo ha sido el haber separado el Espíritu del derecho. Puesto que Pablo los ha unido, toda la teología paulina tenía que ser modificada a partir de aquí. En todo caso, ahora podemos insertar en un contexto más amplio estas proposiciones jurídicas específicas de las que hemos partido. El derecho divino escatológico, mediatizado por los carismáticos, se define también por el hecho de que en la tierra permanece ligado al único intermediario de la palabra y se cumple exclusivamente en la proclamación de esta palabra. Por su parte, esta palabra se sale así del terreno de la simple comunicación, lo cual explica esa estilización tan esmerada que habíamos observado y con la que se relaciona de manera especial la introducción en estilo legalista. El que comprende esto queda por eso mismo juzgado o agraciado, pero se encuentra siempre bajo el poder de Dios que actúa en este caso.

Aun cuando se estuviese de acuerdo con los resultados obtenidos hasta ahora, se podría objetar que el grupo de textos analizados es muy poco importante y que si se les acentúa exageradamente se corre el peligro de desembocar en una comprensión errónea del conjunto. De hecho, el peso de esta objeción no disminuye si añadimos algunos otros ejemplos a los que citamos anteriormente. Ciertamente, en 2 Cor 9, 6 se dice: ὁ σπείρων φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει, καὶ ὁ σπείρων ἐπ'εὐλογίαις ἐπ'ευλογίαις καὶ θερίσει. Y Rom 2, 12 afirma: ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται Sin embargo, estos pasajes no son importantes para nosotros más que por el hecho de que aquí el esquema de la frase jurídica aparece modificado en una argumentación parenética. Es verdad que el primer pasaje contiene todas las características del esquema; pero tomado en su conjunto y sobre todo dentro de su contexto no es más que una sentencia. Todavía resulta esto más cierto en el segundo pasaje; allí el quiasmo sólo es utilizado como una figura retórica y no remite a una verdadera ley del talión. Pero tiene su importancia el que se transfieran a la parénesis unos cuantos elementos de la frase jurídica original. En esto se manifiesta que la exigencia dirigida al hombre recibe su profundidad y su alcance de ese Señor, cuya gracia es el signo de que él impone su derecho en la tierra; por eso está en correlación con la obediencia cristiana y no excluye, sino que fundamenta y hace posible, la retribución según las obras, en la que Pablo insiste con tanta frecuencia. La fórmula de Sohm: «una obligación del amor, y no jurídica», se muestra absolutamente insuficiente y errónea respecto a esta realidad.

Esto aparece con una especial claridad en el terreno del orden instituido por el apóstol en la comunidad. Algunos pasajes como

los de 1 Cor 14, 13.28.30.35.37, pueden considerarse como característicos en este sentido. No se trata ya aquí de faltas o de castigos, sino que se indica la eventualidad de una acción cultual, introducida por ἐάν o por un participio del mismo valor, y a continuación Pablo regula el caso por medio de un decreto imperativo. Tampoco aparece aquí el aspecto escatológico, aunque no puede decirse que esté ausente. 1 Cor 14, 38 prueba precisamente que las decisiones que el apóstol pronuncia se colocan bajo la tutela del derecho de Dios. Precisamente a propósito de ellas se dice: el que no las reconoce, es rechazado. La preservación de eso que llamamos orden y que Pablo, de una manera que no es accidental, designa por εἰρήνη, es una cuestión que se refiere al último día. La existencia y la eficacia del cuerpo de Cristo están aquí en juego. Y Pablo pronuncia sus decisiones sobre la vida de la comunidad en la perspectiva del derecho escatológico. Las palabras de Hech 15, 28: «Le ha parecido bien al Espíritu santo y a nosotros», podría aplicarse también a este caso. Pablo expresa esa misma realidad en 1 Cor 14, 37: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἅ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου (ἐστὶν ἐντολή). El Espíritu no da vía libre a lo arbitrario, sino que instituye un orden firme, como consecuencia y parte integrante del derecho sagrado. Es verdad que no crea una organización rígida, estructurada según un principio dominante. Porque entonces el hombre estaría al servicio de la institución. Pero el Espíritu da la inteligencia de lo que en cada momento requiere la situación e impone de este modo unos límites infranqueables para el individuo, estableciendo el νόμος Χριστοῦ. Por consiguiente, las ordenanzas del apóstol no deducen su autoridad y su necesidad de un sistema de valores objetivos preexistentes, que encierran la vida dentro de unos reglamentos, aunque tampoco se dirigen a la buena voluntad de los oyentes, de tal forma que solamente el amor fuera el límite de lo arbitrario. Por medio de un proceso dialéctico, él apela a la inteligencia de la comunidad y al mismo tiempo lanza su maldición contra la desobediencia. Los decretos son pronunciados verdaderamente por el Espíritu santo. La comprensión de los oyentes no es una condición y un límite de la obediencia. Pero esos decretos no son formulados por una autoridad jurídica formal. No solamente se exige la obediencia, sino también la comprensión de su necesidad, por lo que la falta de comprensión también es castigada con la maldición. Dios no deja al hombre en libertad para que obre a su gusto, sino que ata los corazones con mucho más rigor de como ha hecho nunca ningún legislador. Pero no los ata a un programa ni a un sistema ni se queda satisfecho con una obediencia corporal

y exterior, sino que exige de nosotros que comprendamos y que amemos lo que él nos manda. Su derecho decreta que la libertad de los hombres se le tiene que consagrar por entero; es derecho y ley, porque coloca bajo la maldición a quienes le resisten, y es Espíritu, porque hace posible una obediencia lúcida. Sus decretos son sacrosantos y no pueden ponerse en cuestión. Pero sólo el amor que los comprende los cumple en realidad. Por consiguiente, el amor no es aquí un sustituto del derecho, sino su radicalización. Pone la mano en la inteligencia y en el corazón al mismo tiempo que en el cuerpo.

Y como es así, el apóstol no se presenta finalmente delante de sus comunidades como un legislador, según demuestra palpablemente la misma carta primera a los Corintios. En las pastorales resultó decisiva esta forma de la actividad apostólica. Pero en ellas Pablo no es tampoco más que aquel que en virtud de su autoridad fundamenta el orden de la comunidad y establece un nuevo derecho eclesial. El orden que se impone entonces se refiere una vez más al Espíritu y Pablo es considerado como el instrumento carismático de ese Espíritu. Pero éste es ahora la fuerza de la tradición santa y apostólica, a la que en cuanto tal se le debe obediencia, mientras que para Pablo es la fuerza de Cristo que se encuentra con la comunidad como Señor y como juez. Entonces, esto significa que hay dos maneras diferentes de apropiarse de este derecho. También Pablo exige una obediencia incondicional, mientras que las cartas pastorales presuponen la necesidad de la comprensión. Pero ésta consiste ahora en el reconocimiento de la tradición, de la que se depende y a la que consiguientemente hay que someterse, y en el conocimiento de ese dato constrictivo que es la institución eclesiástica con sus reglamentos. Y así es como se llega finalmente a los comienzos del derecho eclesiástico administrativo y disciplinar, caracterizado por el debilitamiento de la orientación escatológica, por la sustitución de la presencia de Cristo por la tradición sobre Cristo, y en consecuencia por un desplazamiento de la relación entre la situación y la continuidad histórica. Por otra parte, ese nuevo derecho eclesiástico hunde palpablemente sus raíces en el derecho sagrado de los primeros tiempos y confirma así por lo que a él se refiere su carácter jurídico. Lo que pasa es que el derecho ha recibido ahora otra orientación o, si se quiere, otro sistema de coordinadas. No es ya una función del Espíritu, sino que el Espíritu es la garantía y la instancia que sanciona el derecho.

Con esto creemos que bastará haber esbozado a grandes rasgos la evolución ulterior. Para nosotros la cuestión de saber

quién fue el que abrió el camino a las concepciones de Pablo resulta mucho más importante. La primera respuesta es la que nos da Ap 22, 18 s. El autor del Apocalipsis recoge aquí la fórmula judía ya conocida de canonización, que se apoya en Dt 4, 2 y prohíbe añadir o quitar absolutamente nada a lo establecido. Por tanto, el carácter jurídico de nuestro pasaje está fuera de discusión. La maldición que se añade en la segunda parte de la frase no es tampoco un elemento nuevo. También la conoce el judaísmo. Pero nuestro texto se distingue de sus paralelos judíos por la formulación de la maldición bajo la forma del *jus talionis* escatológico, forma que observamos en primer lugar en 1 Cor 3, 17: ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ'αὐτά, ἐπιθήσει ὁ θεός ἐπ'αὐτὸν τὰς πληγάς, y de manera análoga: ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεός τό μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. Nos damos cuenta fácilmente de que aquí el *Sitz im Leben* original de las frases de este género es la predicación profética. De allí es de donde las tomó Pablo, lo mismo que en otras partes utiliza los medios de expresión del que enseña o del apocalíptico. Todavía podremos precisar más esta constatación y completarla indicando que esta manera de expresarse imita y desarrolla el estilo de ciertas enunciaciones veterotestamentarias. Basta para probarlo recordar tres pasajes de Pablo: Rom 10, 11: πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ'αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται; Rom 10, 13: πᾶς γάρ ὃς ἂν ἐπικαλήσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται; y Gál 3, 12: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Aquí está claro que la sagrada Escritura ha transmitido a los profetas de la cristiandad primitiva la forma estilística con la que podían revestir sus proposiciones de derecho sagrado. Podía hacerlo tanto más cuanto que a sus ojos el propio Dios había dado a conocer su derecho en los libros sagrados.

El resultado al que hemos llegado quedará confirmado de nuevo gracias a ciertas indicaciones sacadas de los sinópticos. Esta misma estructura que ha constituido hasta ahora el objeto de nuestro estudio es la que caracteriza también a Mc 8, 38: ος γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους... καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν. No se trata aquí solamente de una amenaza o de una advertencia, sino de la proclamación del derecho del último día y por tanto de una situación que pertenece menos al terreno de la parénesis que al de la bendición y la maldición. Mateo lo ha comprendido así y lo ha subrayado en el pasaje que corresponde al de Marcos (Mt 16, 27), dando testimonio de la venida del Hijo del hombre y proclamando el mensaje de la retribución según las obras. Su variante resulta necesaria, ya que había referido anteriormente este logion en 10, 32 bajo la forma

de una antítesis llena de arte y por tanto en el contexto de una predicación absolutamente profética: πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ὅστις δ᾽ἂν αρνήσηται με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. En todo caso, la formulación de Mateo es anterior a la de Marcos, en quien el verbo ἐπαισχυνεσθαι representa una modificación helenizada y quizás postpaulina de los términos semíticos ὁμολογεῖν y ἀρνεῖσθαι; por otra parte, la decisión que hay que tomar respecto al Hijo del hombre podría ser más antigua que la decisión respecto al evangelio. Y al revés, por esa misma razón hay que considerar como secundario el enunciado de Mateo en primera persona respecto a la predicación del Hijo del hombre en Marcos. De estas modificaciones se deduce ya que en su redacción actual, tanto en Marcos como en Mateo, esta frase no puede ponerse en labios del mismo Jesús, lo cual se ve confirmado tanto por el contenido de la frase, para la que confesar a Cristo tiene un valor de criterio para el día último, como por su forma. La profecía proclama la bendición y la maldición sobre aquellos que, en la comunidad, confiesan a Cristo o reniegan de él, al mismo tiempo que establece en ella el *jus talionis* escatológico. Actúa exactamente de la misma forma en las palabras de Mt 6, 14 s, en donde nuestro perdón está ligado al que concedemos nosotros, en las de Mc 4, 24 s, según las cuales nos preparamos a nosotros mismos la medida del juicio divino, y de manera sumamente característica en Mt 5, 19, en donde el que suprima el más pequeño mandamiento es amenazado con ser el más pequeño en el reino de los cielos. Es verdad que la relación con las frases construidas rigurosamente según el esquema que hemos expuesto resulta menos evidente de lo que esperábamos a primera vista. Esto merece una explicación y una aclaración.

Si es exacto el análisis hecho hasta ahora, tenemos que vérnoslas aquí con elementos muy antiguos. Pertenecen a una etapa del desarrollo muy alejada ya de la época de nuestros evangelios, más concretamente a la época de la comunidad postpascual, que vive en la espera escatológica de la parusía inminente y que es dirigida por unos profetas. Sólo una comunidad semejante ha podido renunciar a establecer un derecho de la organización eclesiástica, en el sentido de un derecho administrativo, disciplinar y sagrado, para dejarle la retribución al juez del mundo en persona y solamente a él; sólo ella vio en Jesús al Hijo del hombre a punto de volver, sólo ella luchó por la autoridad de la ley mosaica en todas sus partes. En la misma medida en que se va afirmando la orga-

nización eclesiástica y va perdiendo su fervor apasionado esa espera inminente, desaparecen también las condiciones de base necesarias para ese derecho de Dios escatológico del que hemos hablado. Solamente quedan unos cuantos fragmentos utilizables en la parénesis, bien sea con finalidad dogmática o con finalidad ética. Por eso no hemos de sorprendernos de que la forma estilística que hemos considerado no aparezca más, por así decirlo, en los escritos posteriores del nuevo testamento. Ni siquiera Mateo constituye una excepción. Mateo está caracterizado por el resentimiento contra el entusiasmo, que le permite a ese maestro y rabbí cristiano que él es ocultar más que ostentar la actividad de la profecía cristiana primitiva. Por eso las ordenanzas de la comunidad que él reunió y conservó se definen por su manera casuística de regular las dificultades que se presentan. Será preciso constatar que no solamente los reglamentos de la comunidad poseen para él una importancia desproporcionada, sino además que sus frases se definen también por una introducción en estilo legalista y casuístico y por una promesa o amenaza subsiguientes expresadas en futuro escatológico. Entrar ahora más detalladamente en este tema me llevaría a ir mucho más del tiempo disponible. Me limitaré entonces a indicar este hecho y a observar que compruebo en él la asunción y la modificación de la herencia cristiana por parte del rabbí cristiano. El derecho de Dios escatológico, proclamado por los carismáticos, ha sido una característica muy señalada de la comunidad más antigua y se convirtió en el punto de partida de todos los reglamentos ulteriores en las comunidades y del propio derecho eclesial.

El problema histórico que todavía queda en pie se refiere al vínculo específico entre la profecía y el derecho. ¿Qué es lo que ha ocurrido? También en este punto no tengo más remedio que contentarme con plantear la cuestión, más bien que ponerme a elaborar una respuesta suficiente. Sin embargo, me parece cierto que, sustituida muy pronto en Palestina y algo más tarde en las regiones pagano-cristianas por la enseñanza, la profecía no solamente percibió que su tarea consistía en mantener viva en la comunidad la esperanza de la parusía y de proporcionar así un consuelo a los cristianos afectados por la persecución, sino que tuvo también que volver a situar a quienes sufrían tribulaciones en el estado propio de su vocación, exhortándoles, advirtiéndoles y castigándoles. Lo hizo proclamando la acción retributiva de Dios en el último día. El antiguo testamento le proponía una forma de estilo apropiada para ello en aquellas frases en que, con una condición que había que cumplir en la tierra, surge luego una

promesa o una amenaza, una bendición o una maldición, bajo la forma de futuro escatológico. El Apocalipsis de Juan nos permite reconocer todavía con claridad esta tarea de la profecía e igualmente, como a título de ejemplo, las formas de estilo utilizadas en las sentencias de las cartas a las iglesias sobre «aquel que vencerá». Por consiguiente, es la función de dirección de la comunidad que se imparte en la profecía la que se expresa en esas frases de derecho sagrado. Esta función no pudo ni mucho menos desarrollarse en Jerusalén, en donde la importancia de la comunidad hizo muy pronto necesaria una organización más estructurada, bajo la autoridad de los apóstoles y de un presbiterio. La profecía no pudo verse revestida de la función de dirección de la comunidad más que en las pequeñas iglesias de Palestina, en donde los creyentes perseguidos tenían que reunirse alrededor de un carismático. La distinción establecida por Lohmeyer entre Jerusalén y Galilea podría verse entonces modificada y recibir una nueva importancia en función de otros datos. Sea de ello lo que fuere, el *Sitz im Leben* específico para este derecho escatológico de Dios se encuentra en donde la profecía cristiana primitiva «dirige» al pueblo mesiánico de Dios, como lo habían hecho antaño los antiguos profetas con Israel.

No puedo concluir sin utilizar también desde el punto de vista de la sistemática nuestras observaciones históricas. Sean cuales fueren los elementos de mi análisis que todavía pudieran parecer poco seguros, resulta difícil discutir la presencia en el nuevo testamento de frases de derecho sagrado. Y esto demuestra por sí mismo el error de una de las ideas fundamentales del liberalismo, dado que en la cristiandad más antigua el Espíritu y el derecho no se encuentran separados. Aquí es el Espíritu el que establece el derecho y esta acción es constitutiva para él. El Espíritu es la fuerza que proclama el derecho de Dios en la palabra de la predicación, que le presta su fundamento en la acción del juicio del mundo en el último día y que le da cumplimiento a través de la nueva obediencia del cristiano. Hemos subrayado vigorosamente en varias ocasiones que se trata aquí de un derecho de una especie particular, que tiene que parecer totalmente extraño a nuestra concepción moderna del derecho. Pero es un prejuicio y un error empeñarse en no reconocer como perteneciente al dominio del derecho más que aquello que puede quedar implicado bajo este concepto moderno. La historia de las religiones y sobre todo la exégesis del antiguo testamento nos remiten a un derecho de Dios que, bajo la forma de la ordalía, ha acompañado durante largos siglos a la historia europea. Tiene también su propio lugar en el

nuevo testamento, antes de que en los mismos comienzos de la historia de la iglesia fuera sustituido por el derecho de la organización eclesiástica.

Pero ¿cuál es el significado que tiene eso de reconocer este derecho como determinante para la cristiandad más antigua? Esto quiere decir que Dios mismo, o mejor dicho Cristo en cuanto revelador, es el que conduce y dirige a la comunidad. Al hacerlo, manifiesta su justicia, ya que por medio de ese derecho suyo Dios impone su justicia sobre la tierra. Será menester hablar entonces de una polaridad entre la gracia y el derecho. La gracia es el poder de Dios que produce la salvación, de tal modo que Dios sigue siendo entretanto el Señor y el juez y mantiene su derecho. El derecho es el poder de aquel que establece su reinado entre los rebeldes y expresa que Dios no crea la salvación sin ejercer al propio tiempo su soberanía. Dios sigue siendo Dios, incluso cuando nos muestra su gracia, ya que toda gracia nos conduce a la obediencia: eso fue lo que movió a la primerísima cristiandad a vincular entre sí el Espíritu y el derecho. Por otra parte, tampoco separó el derecho de la acción salvadora de Dios. Su mismo juicio sigue estando al servicio de la gracia, como atestigua una vez más de forma convincente el Apocalipsis de Juan. Dios es Señor y quiere serlo; pero al mismo tiempo hay que afirmar que nos llama a que seamos hijos suyos. Su propia cólera nos da a conocer la voluntad de aquel que no nos ha abandonado.

La diferencia entre este derecho sagrado del nuevo testamento y el derecho eclesiástico ulterior consiste en que la primera cristiandad veía en ese derecho que tenía autoridad para ella el fundamento de su obediencia. El objetivo del derecho no es orden en cuanto tal y en sentido formal, sino el orden definido por su contenido que es la relación justa entre el Creador y su criatura; por eso 1 Cor 14, 33 lo opone como εἰρήνη a la ἀκαταστασία. Además ese derecho está orientado hacia el último día, del que recibe su fundamento. Por eso los hombres, aunque sean realmente sus instrumentos, no son sus ejecutores. Lo que nosotros llamamos derecho eclesiástico nació de un empobrecimiento, en el que la extensión sociológica relegó a la sombra la profundidad antropológica. El derecho no es ahora más que la organización de la vida en la comunidad; por eso recibe sus criterios de una noción del orden que orienta el estado de la comunidad. Es lógico que este derecho eclesiástico siga aún comprendiéndose como derecho de Dios. Pero la perspectiva no es ya la misma. El Espíritu no es ya la fuerza que lleva a la obediencia más que en la medida en que es él el que crea el orden en la comunidad. Y la comunidad

vela por ese orden, no ya solamente proclamando la palabra, sino regulando igualmente la vida común de sus miembros desde un punto de vista pedagógico y disciplinar. Esto exige una nueva casuística, que será ejercida por los expertos. De esta forma queda abandonado el terreno del derecho sagrado. En el nuevo testamento se pueden ya observar los comienzos de esta evolución y valdría la pena investigarlos con todo detalle. Pero aquí no podíamos hacer más que señalar el punto de partida.

12

LA JUSTICIA DE DIOS EN PABLO [1]

La epístola a los Romanos coloca el conjunto de la predicación y de la teología paulinas bajo el tema único de la revelación de la justicia de Dios. Indiscutiblemente, no podemos ignorarlo, el mensaje de Pablo recibe aquí un centro y un nombre que demuestran claramente su especificidad respecto al resto del nuevo testamento. Y al revés, la problemática de la teología paulina se concentra también en este tema, como señalaré brevemente en la primera parte de esta exposición. Porque solamente si se ve esta

1. Publicado por primera vez en ZThK 58 (1961) 367-378. Conferencia presentada en el congreso de Oxford sobre *The new testament today* el 14 de septiembre de 1961. En aquel marco no podía desarrollarse explícitamente la discusión exegética y sistemática con otras interpretaciones, que naturalmente se imponen. Por eso mismo tampoco se desarrollan, sino que se indican solamente las implicaciones de mi comprensión personal del tema. Sin embargo, me gustaría remitir expresamente a la crítica de R. Bultmann en el artículo Διχαιοσύνη θεοῦ: JBL 83 (1964) 12-16. Es verdad que esta crítica aísla una vez más el problema, que a mí me gusta colocar en un horizonte más amplio mediante sus innumerables analogías y sus conexiones objetivas con toda la teología paulina; Bultmann tampoco admite verdaderamente la relación con las ideas de los Hodajoth de Qumrán, en donde yo encuentro muy claramente el «ahora» escatológico y la fórmula judía discutida por Bultmann. Subrayo con la mayor energía que para Pablo la significación dominante es la de don; por eso cuando Bultmann lo prueba de nuevo, cae en el vacío. Tampoco he afirmado que el concepto «tiene que tener en todas partes en Pablo la misma significación». Al contrario, el punto de partida de mi tentativa es precisamente que no ocurre eso. A partir de allí es como intento demostrar que el sentido tradicional de «poder que impone la salvación» sigue siendo válido; no se encuentra directamente en Pablo más que en contadas ocasiones, pero califica absolutamente la noción del don divino, de forma que el don y el donante permanecen inseparables. En una palabra, se trata de saber si el contexto y la teología paulina permiten dar un sentido absoluto a esta significación de «don», propuesta ante todo por un simple análisis del término, y explicar retóricamente todos los pasajes que no están de acuerdo con esta interpretación. Bultmann no ha discutido explícitamente esta cuestión, pero la ha rechazado indirectamente.

problemática con lucidez es como será posible llegar a esa interpretación precisa que es tan necesaria en este punto y a la que, en mi opinión, no se ha llegado todavía de forma satisfactoria, a pesar de los diversos intentos realizados.

Las dificultades comienzan ya en esta primera cuestión: ¿la construcción en genitivo δικαιοσύνη θεοῦ tiene que comprenderse subjetiva u objetivamente?; en otras palabras, ¿se quiere señalar con esta expresión la justicia que pertenece a Dios y viene de él o la justicia válida delante de él y que él nos concede? Es indudable que el *genitivus objectivus* está más en la línea de las afirmaciones paulinas y de la tradición de los reformadores que han influido en nosotros. Flp 3, 9 opone la δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ a la propia justicia y subraya de este modo por así decirlo, según se ha dicho siempre, la interpretación auténtica. Según Rom 2, 13, la situación παρὰ τῷ θεῷ está caracterizada por el δικαιοῦσθαι. La alternativa fundamental entre la justicia de la fe o por la fe y la justicia por las obras no puede comprenderse más que en esta perspectiva, y Rom 5, 17 habla así expresamente de la δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης No obstante, no conviene contentarse demasiado rápidamente con estos argumentos, ciertamente muy impresionantes. ¿Es realmente ilógico que Pablo hable con énfasis de la justicia de Dios en vez de hablar de la justicia divina que se nos ha concedido, que se pronuncia sobre nosotros y que nos justifica? ¿Se pueden cerrar los ojos ante el hecho de que la δικαιοσύνη θεοῦ en Rom 1, 17; 10, 3 ss aparece bajo una forma personificada como una potencia, que en la cita hímnica de 1 Cor 1, 30 puede ser identificada con Cristo, que en 2 Cor 5, 21 describe la realidad de la comunidad salvada y que en un *genitivus objectivus* imposible de discutir al menos en Rom 3, 5.25 ss sirve para caracterizar la acción y la naturaleza específica de Dios? [2]. ¿Se tratará solamente de una inconsecuencia del apóstol —cuyas razones deberían ponerse en claro—, o es que la tensión que hemos señalado pone de relieve una problemática objetiva muy profunda, cuya justa comprensión previa

2. R. Bultmann, *art. cit.*, 13, no comprende estos pasajes más que desde el punto de vista de la *justitia distributiva*; en mi opinión se encuentra aquí *in nuce* el conjunto del problema que nos divide. Se basa en el ἄδικος del versículo 5 y prescinde del paralelismo entre «justicia» y «fidelidad» de Dios, del que hablan los versículos 4 y 25; se ve obligado entonces a asociar bajo el concepto general de «justicia judicial» el desencadenamiento de la cólera en el versículo 5 y el perdón del versículo 25. Me parece sin embargo que el contexto demuestra claramente que se trata en ambos casos de la fidelidad de la salvación de Dios que se impone victoriosamente, que mantiene la alianza a pesar de los transgresores y que de esta forma se hace «verdadera», esto es, «permanente».

es la única que nos puede permitir una decisión en sentido positivo o negativo en lo que concierne a toda interpretación ulterior?

La cuestión puede por ahora quedar abierta. Como es sabido hay considerables dificultades exegéticas ligadas a la concepción de la justicia de Dios como don y es preciso empezar por tenerlas en cuenta. Parto de nuevo de un hecho indiscutible: casi siempre ese don es recibido por nosotros como ya actual, es descrito como eficaz en nosotros y por nosotros, y 2 Cor 9, 9 s; Flp 1, 11 enumeran incluso sus frutos. Esto es más sorprendente todavía si se piensa que Gál 5, 5 lo concibe como un bien que se espera y cuya realización definitiva está aún por venir. Nuestro tema nos lleva a chocar con ese fenómeno que con poca fortuna se ha llamado la doble escatología de Pablo. La justicia de Dios reviste también este doble aspecto: unas veces la salvación y sus bienes aparecen como ya actualizados en la fe y en el bautismo, mientras que otras parece como si solamente la parusía tuviera que darles una realidad definitiva. Más todavía, la dialéctica del «tener» y del «no tener plenamente» se proyecta aquí sobre la situación actual del cristiano. Porque la fórmula empleada técnicamente en Rom 4 y Gál 3, 6: λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην, significa que en la tierra no se posee la justicia más que como un don que se nos ha concedido, pero que puede ser anulado en cualquier momento y tiene que someterse a la prueba; es por tanto un signo de la promesa y de la esperanza. Pablo, en Flp 3, 12, nos ofrece un ejemplo personal: «No es que haya conseguido ya el premio o que haya obtenido la perfección, sino que corro para procurar alcanzarlo, ya que yo también he sido alcanzado por Jesucristo». Por consiguiente, ni siquiera el don de la justicia divina nos coloca en el fin, sino que se contenta con ponernos en camino. Se nos ha concedido de tal manera que está siempre al mismo tiempo delante de nosotros y tiene que ser alcanzada de nuevo. Puede decirse, apoyándose en Rom 5, 6-10: ella nos ha agarrado a nosotros antes de que nosotros la agarrásemos a ella, y no la conservamos más que mientras que ella nos tiene. Por tanto, el don tiene por sí mismo un carácter de fuerza. Y el significado concreto de este hecho es muy claro: Pablo no conoce ningún don de Dios que no nos obligue al servicio y que no nos dé la posibilidad para ello. Un don que no es eficaz y que no es transmitido pierde su contenido específico. Manifiestamente, la entrada en este porvenir, nuevo en cada momento, del «recibir» y del «captar» y la transformación que resulta consiguientemente del don en servicio —Gál 5, 5— tienen que comprenderse como reflejo del hecho de que la justicia definitiva de Dios todavía está por venir.

Es verdad que no se ve todavía con claridad en qué medida estas afirmaciones se siguen necesariamente de la naturaleza de los dones divinos. En todo caso no se debe responder desde una perspectiva idealista que el don sería finalmente el principio de nuestra vocación, principio que tendríamos que poner en obra continuamente de nuevo y de forma concreta en nuestra acción. Porque eso sería comprender ese don como una ley e inevitablemente la justicia por las obras sustituiría a la justicia por la fe. Pero los textos no nos autorizan tampoco a pensar por ejemplo en una distinción entre justicia inicial y justicia final, o entre justicia de la fe y justicia de la vida. Exactamente lo mismo que la diferenciación propuesta por las generaciones precedentes entre una manera de ver ético-jurídica y otra sacramental y mística, ésta revela mejor solamente la aporía en la que el apóstol precipita aquí a sus lectores modernos. Pablo, que en Rom 4 describe sin duda alguna el δικαιοῦν de Dios como el acto judicial de «declarar justo», afirma con la misma determinación en Rom 5, 19 que el estado del cristiano está basado en la justicia de Dios. El caracterizó ese estado con especial claridad en los pasajes litúrgicos e hímnicos de Rom 8, 30 y 1 Cor 6, 11 como la realidad de la existencia transformada por el acontecimiento bautismal y basó en él la *nova oboedientia* del cristiano, lo cual corresponde igualmente a la construcción de toda la carta a los Romanos. Tampoco la justificación y la santificación pueden disociarse objetiva o cronológicamente. El servicio cristiano de Dios en la vida cotidiana de este mundo, descrito en la parénesis de Rom 6, 11 ss y Rom 12-14, que sustituye el culto judío y pagano, es la manifestación en la tierra de la justicia de Dios, esa δουλεία τῆς δικαιοσύνης, que no puede realizarse más que por aquellos a los que se les ha concedido dicha justicia y que han sido colocados por ella en la libertad de los hijos de Dios. Podemos detenernos ahora provisionalmente en este punto de nuestro análisis. Para mí no se trataba más que de recordar las tensiones inseparables de la doctrina paulina de la justificación y la teología dialéctica que se abre camino a través de ella. Se podrá acertadamente iluminar esta dialéctica con el hecho de que el apóstol combate en un doble frente, contra el nomismo y contra el entusiasmo, y que se defiende contra cada uno de sus adversarios utilizando la terminología y las motivaciones del otro. Pero nuestro problema consiste en encontrar el núcleo homogéneo que le permitía a Pablo asociar la escatología presente y la escatología futura, «declarar justo» y «hacer justo», don y servicio, libertad y obediencia, concepciones jurídica, sacramental y ética.

Solamente cuando hayamos dado una respuesta clara a esta cuestión nos será posible decir si podemos y debemos todavía aceptar esta dialéctica. No es lícito contentarse aquí con soluciones parciales, aun cuando sean exactas, y si se absolutiza uno de los aspectos, como ha sucedido con frecuencia, se destruye por completo la dialéctica paulina.

Introduciré mi intento personal de interpretación constatando que la expresión δικαιοσύνη θεοῦ no ha sido creada por Pablo. Aparece de manera independiente en Mt 6, 33 y en Sant 1, 20, y es posible encontrarla en el antiguo testamento remontándonos hasta el Dt 33, 21. Dos citas nos servirán para establecer que seguía estando en uso en el judaísmo tardío. En el texto original del Test. Dan. 6, 10 se dice: απόστητε οὖν ἀπὸ πάσης ἀδικίας καὶ κολλήθητε τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ [3], e igualmente en el canon de la secta de Qumrán XI, 12: «Si tropiezo porque mi carne es mala, mi justificación está en la justicia de Dios». La mayor parte de las veces no se ha percibido la importancia de esta constatación ni se la ha tomado en cuenta debidamente. Es un buen método deducir del hecho de que Pablo utilice de prestado una fórmula ya establecida el que la expresión empleada por él, «justicia de Dios», no está implicada a *priori* en el concepto general de δικαιοσύνη y que por tanto no puede ser desposeída de su carácter específico. Naturalmente es de suma importancia que el apóstol caracterice la acción salvadora de Dios precisamente como justicia y debemos para terminar tomar este hecho como tema. Ya desde el principio conviene también observar que en el contexto veterotestamentario y judío justicia no designa en primer lugar una cualidad ética personal, sino una relación que era primitivamente la fidelidad a la comunidad y, en un proceso, el restablecimiento del «crédito» del miembro de la comunidad que había sido declarado no culpable [4]. Lo que pasa es que toda interpretación que parta del concepto general y de su empleo especialmente jurídico se orientará obligatoriamente hacia el carácter de la justicia como un don, y de hecho hacia la antropología. Pero la fórmula utilizada por Pablo habla en primer lugar de la acción salvadora de Dios, que se expresa en el don, pero sin agotarse enteramente en él. Es evidente que todo el acento cargará en el don, si se trata de oponer rigurosamente la justicia por la fe a la justicia por las obras. Además, no tendríamos que olvidar que la expresión «justicia de

3. Cf., además, A. Oepke, Δικαιοσύνη θεοῦ *bei Paulus in neuer Beleuchtung*: ThLZ 78 (1953) col. 260 ss.

4. Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, 268 ss.

Dios» es paralela a otras expresiones que se refieren a la fuerza, al amor, a la paz, a la cólera de Dios, que pueden igualmente ser utilizadas de una forma personificada y designar un poder de Dios. Así por ejemplo, Rom 1, 16 y 3, 21 hablan de su revelación como de su epifanía terrena[5]; en Rom 10, 6 se nos presenta como hablando y actuando; en 1 Cor 1, 30 aparece de forma absoluta como la manifestación de Cristo; en 2 Cor 5, 21, como la de la comunidad. No carece de razón el que se trate en Rom 5, 21 del βασιλεύειν de la gracia por la justicia, en Rom 6, 13 y 2 Cor 6, 7 de la *militia*, en Rom 6, 19 s de la δουλεία, en 2 Cor 3, 9 de la διακονία de la justicia, y que todo esto quede resumido en la expresión característica de Rom 10, 3: «someterse a la justicia». Todos estos textos demuestran que Pablo ha mantenido este aspecto de la justicia como poder, que es el sentido que él había recibido con dicha fórmula y que nos confirman los textos paralelos. El poder se convierte en don cuando se apodera de nosotros y por así decirlo penetra en nuestro interior, de forma que Gál 2, 20 puede decir: «No soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí». A partir de aquí puede comprenderse la doble orientación de la construcción en genitivo: el don que aquí se comunica no puede disociarse del donante ni jamás se disociará de él. Participa del carácter de un poder, en la medida en que Dios mismo

5. La problemática de la interpretación aparece una vez más de forma muy acentuada cuando R. Bultmann, *art. cit.*, 14, nota 5, critica mi traducción de δύναμις por «poder», como parcial y sin relación alguna con el uso general de esta palabra; él preferiría casi siempre traducirla por «fuerza», lo cual podría aceptar también yo en principio. Pero la intención salta a la vista si hay que comprender a partir de eso Rom 1, 16: «El evangelio es la posibilidad de la salvación». Esto puede tener el valor de una paráfrasis libre. Pero si hay que hacer una traducción rigurosa y oponerse polémicamente a la idea de poder, entonces hay que exigir una decisión sobre su sentido. Es característico que Bultmann escoja esta traducción, que sustituye por un dato antropológico al Dios que actúa y crea, y que se impone por el evangelio. El donante y el don se encuentran naturalmente en una relación causal. Dios es el *autor*. Pero lo esencial para mí es que el evangelio es su manifestación, en la que entra en juego él mismo reinando e imponiéndose. Lo mismo que Bultmann, y en virtud de la acentuación que le da a este punto, también yo debo señalar la alternativa teológica planteada por esta cuestión de traducción. La filología y la historia del concepto son insuficientes por sí solas, ya que a partir de ellas parecen aceptables las dos soluciones. Por tanto hay que evocar el conjunto de la teología del apóstol para traducir una sola palabra, y al revés, la traducción correcta de esta única palabra es decisiva para toda su teología, según veo yo las cosas. Este ejemplo demuestra también, desde el punto de vista del método, que lo histórico no es solamente lo constatable, sino el terreno en donde la comprensión de sí mismo que tiene el intérprete se confirma, se destruye o choca con el texto. Aquí nos vemos personalmente en juego.

entra en juego en él y sigue permaneciendo con él. Por eso mismo también la exigencia, la obligación y el servicio están ligados inseparablemente. Cuando Dios entra en juego, incluso en sus dones seguimos teniendo la experiencia de su soberanía, ya que ellos son precisamente el medio por el cual nos vemos colocados en nuestro sitio respecto a su soberanía y de esta forma situados en nuestra responsabilidad. Esta concepción amplia de la justicia de Dios que hace de ella una propiedad divina puede ahora ser rechazada como errónea. Tiene su origen en la teología griega que especula sobre las propiedades de Dios, pero se opone a la significación fundamental veterotestamentaria y judía de la justicia como fidelidad a la comunidad y no consigue hacer comprensible de manera convincente la transferencia al hombre de un atributo divino. Para Pablo, lo mismo que para el antiguo testamento y para el judaísmo, δικαιοσύνη θεοῦ es *nomen actionis*; por tanto, no se trata de Dios en sí, sino de Dios que se revela.

Para llegar a comprender a Pablo de una forma adecuada, es preciso dar el paso decisivo que consiste en ver con claridad el vínculo indisoluble entre poder y don en nuestro concepto. Y resulta verdaderamente extraño que esta constatación no se haya reconocido desde hace tiempo como perfectamente lógica. No obstante, se trata aquí de un fenómeno fundamental que concierne al conjunto de la tología paulina. Algunos ejemplos pondrán de relieve la amplitud de variaciones. Según 2 Cor 12, 9 y 13, 3 s, el poder de Dios actúa en nosotros al mismo tiempo como un don; igualmente el Espíritu que resucita a los muertos es al mismo tiempo el πνεῦμα ἐν ἡμῖν que se nos ha concedido; y Cristo, a quien Pablo glorifica sin embargo como el Señor del mundo, no solamente se da por nosotros, sino que también habita y vive en nosotros. Si χάρις significa en primer lugar la potencia de la gracia, se individualiza concretamente en el χάρισμα que se nos ha otorgado. En Rom 8, 39 la ἀγάπη de Dios es el poder del que nada es capaz de separarnos, mientras que en Rom 5, 5 es el don derramado en nuestros corazones. Si en 1 Cor 9, 19 el evangelio aparece como la ἀνάγκη que se impone al apóstol, y en 2 Cor 2, 14 ss como una potencia de vida o de muerte, hasta el punto de que Rom 1, 16 lo designe expresamente como δύναμις θεοῦ, nosotros sin embargo participamos de él en el kerigma y Pablo puede hablar de «su» evangelio. Según 1 Cor 10, 16, el elemento de la cena, el σῶμα Χριστοῦ, nos inserta en el cuerpo de Cristo que es la iglesia. La concepción paulina implica que el poder quiere y debe realizarse siempre. Y se realiza todavía con mayor fuerza cuando no se queda fuera de nosotros, sino que penetra en nuestro interior y,

según las palabras del apóstol, nos convierte en miembros suyos. La noción —que todavía se sigue llamando «mística»— de Cristo o del Espíritu que habita en nosotros puede efectivamente, según su forma de expresión, explicarse mediante una analogía con concepciones y formulaciones de la mística helenística. Pero objetivamente no se opone en lo más mínimo a esa otra noción de *Christus extra nos*, sino que la hace más radical todavía; la soberanía sobre nosotros se realiza totalmente cuando se apodera también de nuestro corazón y nos pone a su servicio. Al revés, todo don que no se comprende como la presencia del donante y que consiguientemente guarda el carácter de una exigencia es una gracia mal utilizada y que actúa para nuestra perdición. Por eso la justificación y la santificación tienen que ir asociadas, si realmente la justificación consiste en el dominio sobre nuestra vida del poder de Cristo. Al mismo tiempo, la comprensión a la que hemos llegado ahora excluye la posibilidad de justificarse por medio de las obras y de presumir de nuestras propias acciones. El mismo Señor que nos llama a su servicio es el que hace también posible que le sirvamos, exigiéndolo de tal manera que continúa transmitiéndonos sus dones. No tiene ningún sentido hablar de nuestro propio trabajo cuando no somos más que instrumentos de la gracia. «El que quiera gloriarse, que se gloríe en el Señor»: es un principio que sigue siendo siempre válido. Por eso mismo no existe ninguna verdadera tensión entre el sacramento y la ética. El Señor que recibimos en el bautismo y con el bautismo, por medio del don de su Espíritu y por tanto del poder que nos impone su soberanía, nos impulsa, precisamente en cuanto que es Señor nuestro, a entrar en un servicio continuamente renovado y en un porvenir siempre nuevo. Ahora no existimos ya para nosotros mismos y no podemos detenernos en lo que hemos recibido. Solamente si seguimos caminando y nos sentimos cada día llamados de nuevo a acatar la soberanía de Cristo, es como podremos permanecer en el don que hemos recibido y como podrá conservar éste en nosotros su vida y su poder. Si en la actualidad suele describirse la relación entre el indicativo y el imperativo paulino mediante la fórmula «hazte lo que eres», hemos de reconocer que este lema no es seguramente falso, pero que encierra también sus peligros, en virtud del pensamiento idealista que está en el origen de esta fórmula. Para Pablo no se trata en primer lugar del cristiano considerado aisladamente —lo cual no puede concebirse más que de una manera abstracta— y mucho menos de la personalidad cristiana. El que la fe no pueda ser más que personal no significa que uno no pueda rechazar su responsabilidad, ni siquiera

en lo que se refiere al servicio. Por eso no puedo de ninguna manera conceder que la teología de Pablo y su noción de la historia estén orientadas hacia el individuo[6]. Comprender la justicia de Dios exclusivamente como un don tiene consecuencias desagradables, ya que entonces la antropología paulina se ve arrastrada necesariamente por la corriente de una concepción individualizante. El sentido del imperativo parenético como consecuencia y confirmación del indicativo queda mucho mejor descrito por la fórmula: permanece en el Señor que se te ha dado y en su soberanía, según los discursos de despedida del evangelio de Juan, en donde se trata fundamentalmente de la cuestión de «permanecer». Porque así precisamente es como el cristiano llegará a ser lo que es. Es que para Pablo la existencia está determinada en cada momento por el Señor, a quien pertenecemos. La transformación de la existencia que resulta del bautismo y la nueva creación suscitada por la palabra de Dios no significan nada más que un cambio de soberanía. El nuevo Señor nos arranca de lo que éramos anteriormente y no nos deja nunca que sigamos siendo lo que somos en cada instante, pues de lo contrario él sería *prima causa*, pero no sería realmente nuestro Señor. En este contexto teológico el hombre no es jamás libre en el sentido de autónomo. Sin embargo, escatológicamente recibe la posibilidad de escoger entre el *regnum Christi* y el *regnum Satanae*; y es la prueba, unida siempre a la llamada de la predicación, la que coloca continuamente de nuevo al cristiano ante esta opción, de forma que la vida del cristiano puede considerarse válidamente como un constante *reditus ad baptismum.*

Después de lo dicho es posible encontrar una solución a la tensión existente entre «declarar justo» y «hacer justo». Si en la justicia de Dios no se percibe más que un don que se puede aislar, la consecuencia necesaria de ello es que Dios nos adjudica en principio una cosa que tendríamos que realizar por nosotros mismos, o bien que transforma nuestra existencia de forma natural. En ambos casos sigue sin comprenderse la dialéctica paulina. Al contrario, sucede algo muy distinto si se presta atención al carácter de poder del don y si se reconoce a la soberanía de Cristo como el contenido propio de ese don. Según 1 Cor 12, 2, el poder de Dios, a diferencia del de los ídolos, no es mudo, sino que está ligado a la palabra. Ese poder nos habla en el amor y en el juicio, de manera que podamos tener experiencia de su voluntad, y nos coloca por medio del evangelio en el lugar al que nos ha destinado, «en la presencia de Cristo». La justicia que se nos ha con-

6. Contra R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 1958, 47 ss.

cedido consiste en ese estado, al que es imposible llegar si no es a través del evangelio. Ella es la que nos hace posible el acceso a Dios, la que nos da la posibilidad de que por ella, según Rom 5, 1 s, tengamos la paz y, según 2 Cor 5, 19 ss, de que estemos reconciliados con Dios. Pero un Señor no es una posesión asegurada, dado que él no está sometido a la disposición de nuestra voluntad. La experiencia de que él está allí para nosotros la realizamos solamente bajo la forma de la *promissio* y solamente recibe una confirmación de ello la fe que confía en la *promissio*, para la que tiene valor aquel παρ'ἐλπίδα ἐπ'ἐλπίδι de Rom 4, 18. Mas por otra parte, la situación del cristiano bajo semejante soberanía no es ni una utopía ni un programa ideológico. Según Rom 10, 6 ss, la justicia de la fe, en oposición a la ley, proclama la proximidad y la presencia de la gracia y la *nova oboedientia* demuestra que, si se entiende y se acepta la *promissio*, la fe es una actitud acertada. Por consiguiente, la *promissio* divina plantea una realidad. Pero el que esa realidad siga estando viva y que, en la obediencia, se mantenga el estar *coram deo* —Pablo puede decir lo mismo «en presencia de Cristo» que «en Cristo»— es algo que está ligado a la actualidad de la *promissio*.

Hasta ahora he dejado de lado la cuestión de los motivos que tiene Pablo para describir la acción salvadora escatológica de Dios exclusivamente como δικαιοσύνη y no siempre como ἀγάπη θεοῦ, que sólo aparece de manera ocasional. Es indiscutible que permanece en este caso dentro de la tradición veterotestamentaria y judía, aunque esto nos ofrece únicamente un comienzo de explicación. Muchas veces ni siquiera se suscita este problema, de manera que la justicia de Dios se define únicamente como acción salvadora y como salvación. Pero la teología paulina es hondamente reflexiva y haríamos mal si la tacháramos de ingenua. Además, es sabido que en Rom 3, 25 s el apóstol, citando un fragmento de una confesión de fe judeo-cristiana [7], puede hablar de la δικαιοσύνη θεοῦ como fidelidad de Dios a la alianza. Por ello, a la cuestión de por qué ese caso no es más frecuente y por qué la cita en el versículo 26 recibe una corrección o por lo menos un comentario, es preciso responder que el pensamiento de Pablo no parte, lo mismo que el de la comunidad inmediatamente postpascual, de la concepción de la renovación de la alianza y del resto santo, o no lo hace más que en raras ocasiones y de forma secundaria. Para él, Cristo no es exactamente el segundo Moisés —tal como ocurre por ejemplo en el evangelio de la infancia de Mateo—, sino

7. Cf. *supra*, cap. 1.

el segundo Adán, que está en el origen de la nueva alianza y de la nueva creación. En esta medida, la justicia de Dios no puede ser ya para él en primer lugar su fidelidad a la alianza con Israel. Mas por otra parte ha recogido en Rom 3, 25 la cita judeo-cristiana y ha podido poner en paralelismo los temas de la καινὴ κτίσις y de la καινὴ διαθήκη De esta forma la justicia de Dios sigue siendo para él una ἔνδειξις de la fidelidad de Dios a la comunidad, y esto marcadamente en un sentido jurídico[8], no solamente respecto a Israel, sino respecto a toda la creación.

De manera general, la doctrina paulina de la justificación se diferencia de la doctrina judía en que a la oposición existente entre la fe y las obras va ligado el contraste entre una justificación actual y una justificación todavía venidera o incluso incierta. Está absolutamente fuera de duda que Pablo pone el acento con mucho más vigor en la actualidad de la salvación. Rom 1, 16 y 3, 21 bastarían para demostrarlo. Pero no es suficiente constatar este hecho. Porque si el apóstol puede hablar en Gál 5, 5 de la esperanza de la justicia, los Hodajoth de Qumrán revelan también por su parte que ya en el judaísmo apocalíptico podía ser objeto de alabanzas la manifetación actual de la justicia de Dios, acentuada exactamente lo mismo que en Pablo. Si queremos utilizar la palabra clave, la *realized eschatology* no es ni mucho menos el signo distintivo exclusivo de la predicación cristiana primitiva y, si es característica en Pablo, éste sigue estando ante todo y por completo dentro del terreno de las posibilidades y de las realidades de una cierta corriente por lo menos de la apocalíptica judía. Naturalmente, la orientación cristológica de su teología la distingue de esta apocalíptica. Por consiguiente, sólo se trata de ver con claridad qué es lo que esto significa; y ahora que nos son ya conocidos los Hodajoth, me parece que no es suficiente partir de una comprensión de sí mismo o de la historia dirigida únicamente o de manera predominante por una escatología de la actualidad. No son únicamente los entusiastas cristianos, sino también los apocalípticos judíos los que han realizado la experiencia de la presencia actual del Espíritu. Lo que distingue a la teología paulina de estas dos corrientes es más bien el carácter inaudito de radicalización y de universalización concedido a la *promissio* en la doctrina de la *justificatio impii*. Es plenamente judío aquel mensaje anunciado en Dam 20, 20: «La salvación y la justicia se levantan para aquellos que temen a Dios», y hasta los Hodajoth permanecen fieles con toda naturalidad al pensamiento del es-

8. Cf. W. G. Kümmel, Πάρεσις *und* ἔνδειξις: ZThK 49 (1952) 154-167.

quema de la alianza. Las añadiduras interpretativas, en las que Pablo habla de la justicia de Dios y de su manifestación χωρὶς νόμου son la marca característica de su teología. No es una casualidad el hecho de que, según el contexto de Rom 3, 22 y 8, 29, la δόξα θεοῦ que el pecado ha hecho perder a todos los hombres se les devuelva con la justicia de Dios y de que, según 2 Cor 3, 18 y 4, 6, esta δόξα irradie ahora en el mundo en la διακονία τῆς δικαιοσύνης. Tampoco es una casualidad el que, según Rom 1, 18-3, 20, Pablo no vea al mundo antes de Cristo y fuera de él bajo la bondad y la paciencia de Dios, sino bajo el juicio de la cólera; éste se expresa en la acumulación del pecado, en el endurecimiento y la repulsa, alcanzando de la misma manera a los judíos y a los paganos y revelándose al mismo tiempo que el evangelio.

Solamente dentro de este cuadro es como se puede hablar también en Rom 9-11 de la justicia de Dios para con Israel. Sin duda alguna Israel representa un caso excepcional, en la medida en que es el pueblo de la promesa, el pueblo que ha realizado la experiencia de la gracia y es en este punto el prototipo del *homo religiosus*. Es menester preguntarse entonces si Dios se porta con este pueblo, y por tanto con el hombre piadoso, de manera diferente que con el resto del mundo [9], y si su fidelidad se mantiene en este caso en una continuidad inmanente. Los capítulos mencionados indican que no es éste precisamente el caso. Pero el razonamiento de toda la epístola a los Romanos se repite a propósito de ellos, con la mención de la libertad de Dios, de la acusación de los culpables, de la constatación de su abandono por parte de Dios y finalmente de la promesa apocalíptica. Y Rom 11, 32 lo resume todo casi con un acento triunfal: «Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia, para concederles a todos su misericordia». De todas formas, Israel no es aquí un caso excepcional, en el que la justicia de Dios pudiera manifestarse de manera distinta que con los demás. Por el contrario, aquí aparece con gran evidencia y con un rigor impresionante que el camino de la salvación pasa siempre únicamente a través de la *justificatio impii*. Intentar asegurarse delante de Dios un valor y una justicia propia, gracias a las obras piadosas o a la referencia a los padres, caracteriza, más aún que el servicio pagano a los ídolos, la voluntad de la carne de conseguir la autonomía respecto al Señor; pero como éste nos reivindica a nosotros mismos, enteramente y para siempre, este intento cae bajo la cólera de Dios. Porque no hace

9. Cf. mi artículo *Paulus und Israel*, en *Juden, Christen, Deutsche*, 1961, 307-311.

mas que pretender que Dios deje de ser Dios y que el hombre no siga siendo ya un hombre, esto es, un ser sometido al poder de Dios y que se encuentra por completo a merced de su gracia. Empeñarse en conservar de este modo la autonomía frente a Dios es el pecado fundamental, sea cual fuere su manifestación concreta, al que corresponde aquella respuesta del διό παρέδωκεν αὐτούς de Rom 1, 24 ss. De esta forma la salvación escatológica comienza con la revelación de la divinidad de Dios y de la necesidad que tiene el hombre de hacerse verdaderamente hombre. La nueva creación remite a la *creatio ex nihilo* y prefigura la *resurrectio mortuorum.* La καινὴ διαθήκη no es ya únicamente la alianza del Sinaí renovada y extendida a todo el mundo. Y su signo distintivo ha dejado de ser el νόμος y ha empezado a ser la πίστις.

Mas a pesar de todo Dios mantiene su fidelidad —que el antiguo testamento llama *ṣdqh*— ligada a la alianza tanto aquí como en el judaísmo, y que Rom 9, 4 s recuerda con mucha fuerza. Por eso mismo, Pablo ha mantenido que Dios manifiesta su justicia en una alianza no renovada, sino verdaderamente nueva, y en consecuencia ha podido transferir el tema del pueblo de Dios a la cristiandad, considerada como el Israel escatológico. Pienso entonces en aquella fidelidad que el Creador conservó para con la obra de su creación más allá del pecado de las criaturas y por la cual conserva y fundamenta de nuevo su soberanía sobre la creación. Así es como en Rom 3, 3-5 se encuentra asociada la δικαιοσύνη θεοῦ a la πίστις θεοῦ, en el sentido de esta fidelidad, mientras que al propio tiempo aparece en este texto que la justicia de Dios es lo que tiene que ser en cuanto poder para la *justificatio impii,* esto es, la victoria de Dios sobre la oposición del mundo. Esta justicia divina confunde a todo lo que sea justicia propia e insubordinación humana, al propio tiempo que, según Rom 4, 17, lo que no era es llamado a ser y se les da la vida a los muertos. Cristo es el nuevo Adán, ya que en cuanto portador del destino hace aparecer el mundo de la obediencia. Todo lo que acabamos de decir puede resumirse de este modo: para Pablo, la δικαιοσύνη θεοῦ es la soberanía de Dios sobre el mundo, revelada escatológicamente en Cristo. Si se tiene en cuenta el origen griego de esta palabra, puede decirse también que es ese derecho gracias al cual Dios se impone en este mundo separado de él, pero que sin embargo, por ser creación suya, le pertenece de manera inalienable.

Si todo esto es verdad, la justicia de Dios no es asociada por Pablo en primer lugar al individuo ni tiene que comprenderse exclusivamente en un contexto antropológico, como no cabe más

remedio que hacer cuando se dirige la atención ante todo y únicamente a su carácter de don. Es verdad que Pablo, en su rigor polémico contra el esquema judío del pueblo de la alianza, ha puesto de relieve que el creyente, y sólo él, es el que se beneficia de la salvación. Sin embargo, esa categoría del hombre individual que puede percibirse en este caso tiene su contrapartida en la voluntad de salvación para todos, salvación que ahora se ofrece al mundo entero y que no está ya limitada por la ley. Del mismo modo es característico de la teología paulina el que sea ella sola en el nuevo testamento la que nos presenta una antropología desarrollada, cuya especificidad resulta imposible comprender si no se toma en consideración en primer lugar este tema de la universalidad. Pero a su vez esta antropología no es más que un elemento de la teología paulina y en cuanto tal cumple dentro de ella una función definida. Sirve para dar testimonio de la realidad actual, en la contestación terrena, de la acción de Dios que tiene como finalidad la nueva creación. Los creyentes son esa parte del mundo situada bajo la soberanía de Dios, ese grupo colocado bajo el derecho escatológico de Dios, en el que, según 2 Cor 5, 21, la justicia de Dios se hace manifiesta en la tierra. No obstante, si uno se contenta con esta afirmación, verá cómo se le recorta la perspectiva teológica, con lo que quedará también falseada la antropología paulina. Precisamente la doctrina del apóstol sobre la justificación demuestra que la acción de Dios en Cristo concierne a todo el mundo, como ocurrió con la creación, y que la dialéctica paulina de la escatología presente y futura supera a la existencia cristiana. Pablo no se preocupa de manera particular por la antropología. El ha visto su tarea en la misión a través del mundo, conscientemente y bajo la presión apocalíptica. Una interpretación que perdiera de vista este punto no le concedería a la historia lo que le corresponde y reduciría al mismo tiempo la problemática teológica ante la que nos coloca el apóstol. La escatología presente de Pablo no se deja disociar de la escatología futura, de la misma manera que el don de la justificación tampoco puede quedar aislado del contexto que habla de la justicia de Dios como de una potencia que crea la salvación. Incluso como cristiano, Pablo siguió siendo un apocalíptico [10].

10. Desarrollo aquí las líneas de mi artículo *Die Anfänge christlicher Theologie*: ZThK 57 (1960) y me defiendo, empezando por atacar, contra la crítica de mis amigos E. Fuchs y G. Ebeling en ZThK 58 (1961). Provisionalmente resulta todavía insuficiente para una defensa. No solamente se nos debe conceder un poco de tiempo, sino que es preciso que lo puedan

Su doctrina de la δικαιοσύνη θεοῦ demuestra que el poder de Dios se hace dueño del mundo y que la salvación del mundo consiste en que éste llegue a ponerse bajo la soberanía de Dios. Por esa misma razón el que nos sometamos a la justicia de Dios es ya por sí mismo un don de Dios y al propio tiempo la salvación para todo hombre.

conceder. El problema que aquí se considera es de todas formas tan importante como el del Jesús histórico y debería quizás ser examinado antes que este último. Para nuestra situación teológica sería ventajoso que el juego encendido no se apagase tan pronto. El porvenir dirá si se convierte en hoguera. ¡Pero hay tantos fuegos de pascua!

PABLO Y EL PRECATOLICISMO [1]

Permítaseme empezar con la explicación del título de este estudio: «precatolicismo» [2]. Desde que la comprensión escatológica del nuevo testamento sustituyó a la interpretación idealista, podemos y debemos estructurar la historia de la cristiandad

1. Publicado por primera vez en ZThK 60 (1963) 75-89. Conferencia pronunciada el 21 de junio de 1962 en la Theologische Arbeitsgemeinschaft de Tübingen.

2. El sentido y la legitimidad de la expresión «precatolicismo» se discuten hoy muy vivamente en relación con el problema lucano. Como yo he utilizado este término por primera vez precisamente en los debates sobre la teología de Lucas, me gustaría indicar al menos en una nota cómo he llegado a este título y qué es lo que intento sostener con él. Durante las investigaciones que emprendí por los años 1941 y 1942 sobre la doctrina paulina de los carismas, choqué necesariamente con la concepción absolutamente distinta de la organización y del fundamento de la iglesia que se encuentra en las cartas pastorales y en Lucas. La guerra y la inmediata postguerra me impidieron proseguir el problema, a primera vista sumamente desconcertante para mí, de una concepción doble y contradictoria del Espíritu, de la iglesia, del ministerio y de la tradición, ya en el nuevo testamento; sin embargo, era consciente de que, a partir de este hecho, la historia y la teología de la cristiandad primitiva tenían necesidad de una renovación completa, de que la cuestión del canon resultaba embarazosa, de que el libro de los Hechos tenía que ser leído dentro de una perspectiva, no ya histórica en primer lugar, sino ante todo teológica. La problemática se iba radicalizando y complicando, ya que pronto dejó de limitarse a los dos únicos caminos de paulinismo por una parte y teología de Lucas y pastorales por otra; esta última se arraiga visiblemente por encima de Pablo en el judeo-cristianismo, mientras que Pablo no puede ser considerado de ningún modo como el polo inmutable de la historia de la cristiandad primitiva. Por consiguiente, había que partir al descubrimiento de esa historia desde sus comienzos y reflexionar especialmente en la evolución que la lleva a su última fase perceptible en el nuevo testamento. A esta fase le he dado el nombre de precatolicismo, ya que en sus diferentes documentos aparecen los presupuestos fundamentales que distinguen a la iglesia antigua de la primera cristiandad. Concedo que un historiador de la iglesia puede a su vez mostrarse dispuesto a poner de relieve los puntos comunes de esta última fase con la cristiandad primitiva más bien que los pare-

primitiva definiendo sus fases según la espera inminente de la parusía, característica de los primeros tiempos, según las modificaciones de esta espera y su desaparición final. Con el término de «precatolicismo» designamos la transición entre la cristiandad primera y lo que se llama la iglesia antigua, transición caracterizada por el oscurecimiento de la espera inminente; esta fase no aparece en todas partes al mismo tiempo, ni presenta siempre los mismos síntomas y las mismas consecuencias, pero sus distintas corrientes van todas ellas en el mismo sentido característico de una «gran iglesia», que se comprende a sí misma como *una sancta apostolica*. El problema actual consiste en averiguar dónde, en qué proporción y con qué fuerza pueden percibirse ya en el nuevo

cidos con la iglesia antigua. Los períodos de transición son siempre particularmente ambiguos. Por sí solo, el título bajo el cual se intenta describir esta fase no significa gran cosa, mientras no se explique cuál es la perspectiva que se ha utilizado y los hechos que se han tenido en cuenta. La discusión no puede tener sentido más que si concierne de verdad al tema que yo quería señalar con mi título. Me parece que el especialista del nuevo testamento no tiene derecho a hacer que coincida la cristiandad primitiva con los límites neotestamentarios. La noción de época postapostólica, utilizada anteriormente para designar la última fase del período neotestamentario, resulta inadecuada, en la medida en que —fuera de Pablo— deben englobarse en ella todos los escritos del nuevo testamento, e imprecisa, ya que no señala ningún límite en cuanto al lapso de tiempo incluido y ningún criterio en cuanto a su contenido específico. Donde no se sienta esta aporía y donde se reivindique todo el nuevo testamento para el cristianismo primitivo, la distinción que establezco entre las diferentes etapas desde la iglesia antigua tendrá que parecer naturalmente una pura provocación. Pero siempre quedará una última oscuridad sobre las fuerzas motrices y el desarrollo de la historia del cristianismo primitivo. En todo caso, resultan inutilizables los esquemas tradicionales. Es imposible representarse la historia cristiana primitiva partiendo de nuestros conocimientos actuales, si uno no se decide de antemano a estructurarla de una forma nueva. Yo no puedo reconocer como cristiandad primitiva más que a la que tiene todavía su centro de gravedad en la escatología y está determinada en sus diferentes formas por la espera inminente original. Si se modifica su centro de gravedad, hay que reconocer la aparición de una nueva fase. Este es ciertamente el caso por lo que se refiere a Lucas y a las cartas pastorales. Hasta el momento no se ha propuesto más título que el de precatolicismo, si prescindimos de la expresión impropia de período postapostólico. Por tanto, lo mantendré; la parte final de este artículo pondrá de nuevo en evidencia por qué lo considero como necesario y adecuado, mientras no se proponga otro mejor. En todo caso, no puedo aceptar ninguna crítica que discuta este título, si no se caracterizan mejor los hechos que comprende, desde un punto de vista histórico y teológico, en sus motivaciones y en su finalidad nueva. De lo contrario, no se llegará más que a una nivelación, siendo así que se trata sobre todo de diferenciar. La obra nueva sobre la teología de Lucas, que nos sigue haciendo falta, hará de todas formas más agudo el debate actual. Ciertos fenómenos extraños apenas han sido tocados superficialmente hasta ahora.

testamento esas tendencias precatólicas. Si mi tema enfrenta a Pablo y al precatolicismo, es en virtud de la opinión corriente protestante que los opone, dejando solamente abierta la cuestión de los posibles términos intermedios.

Me gustaría ahora discutir la legitimidad de esta opinión, considerando precisamente bajo este aspecto la persona y la obra del apóstol. En primer lugar propongo como principio la texis, que ciertamente resulta poco habitual en un protestante, de que Pablo, considerado desde un punto de vista puramente histórico, ha sido, directa o indirectamente, voluntariamente o sin pretenderlo, un precursor del precatolicismo, al menos a través de su influencia. Quizás en el punto de partida de nuestro problema no sea necesario prescindir todavía de esas antítesis radicales que enfrentan entre sí lo blanco y lo negro ni de los esquemas de una concepción estrecha de la historia que definen también la imagen protestante del apóstol Pablo. Pero la realidad histórica no se reduce jamás a unos esquemas y a unas antítesis radicales. Exactamente lo mismo que nuestra propia realidad, se mantiene siempre en un punto medio. Y quizás el valor último más esencial de la investigación histórica consiste en su facultad de destruir las ilusiones. Hasta el momento no se ha reconocido suficientemente hasta qué punto puede decirse también lo mismo de Pablo.

Para la opinión más generalizada Pablo se presenta como el promotor de la misión entre los paganos y como el teólogo clásico de la cristiandad primitiva. ¿Responde verdaderamente el apóstol a esta doble definición? La mera reflexión tiene que llevarnos ya a reconocer el carácter problemático de la primera afirmación; los caminos de la misión entre los paganos fueron abiertos sin duda por aquellos hombres, más o menos anónimos, que después de la persecución de los helenistas dejaron la Judea y marcharon a Antioquía, y por otros muchos, totalmente olvidados, que fundaron las comunidades de Damasco, de Efeso, de Roma, por no poner más que unos cuantos ejemplos. Todos ellos fueron ocultados bajo una espesa sombra, arrojada sobre ellos principalmente por Pablo y por aquellas cartas suyas que se nos han conservado, junto con los relatos que nos presentan los Hechos de los apóstoles. Sin embargo, las pocas informaciones que poseemos sobre Bernabé y Apolo demuestran que independientemente de Pablo hubo importantes misioneros entre los paganos; tampoco podemos suprimir a sus rivales en Galacia, en Corinto, en Filipos, cuya existencia nos ha transmitido él mismo, ni omitir a los que figuran en sus listas de saludo. En resumen,

¿cuándo y cómo adquirió Pablo esta importancia y esta autonomía? Parece ser que de los Hechos de los apóstoles puede deducirse que, después de haber comenzado con algunos fracasos o por lo menos con algunos intentos infructuosos en su trabajo misionero independiente, estuvo unido a Bernabé durante un largo período y se vio comprometido con la comunidad de Antioquía debido a la ayuda espiritual y material que de ella recibía [3]. Solamente después de su ruptura con Bernabé y con Antioquía es como se convirtió en aquel que conocemos tradicionalmente. No obstante, también en este punto tenemos que evitar de nuevo una sobrevaloración, aunque nos resulte difícil librarnos de las leyendas tan venerables que hoy cunden todavía. ¿No sigue siendo un problema sin resolver ese lapso de tiempo durante el cual las comunidades fundadas por Pablo le permanecieron fieles y mantuvieron su tradición? Casi todas sus epístolas demuestran que ya el entusiasmo helenístico se rebelaba contra la autoridad del apóstol, todavía vivo, que había misioneros extraños que se introducían continuamente en sus campos misionales y se establecían en ellos sin grandes esfuerzos, y que no faltaban grupos rivales que se oponían a la disciplina, a la continuidad, a la influencia profunda del apóstol. Pablo tuvo que emplear todas sus fuerzas para imponerse en Corinto, aunque no lo logró más allá de su muerte. En Galacia debió ocurrir algo parecido. El Apocalipsis de Juan no conserva ninguna huella de un posible tributo de reconocimiento que el Asia Menor pagara al apóstol. Solamente las epístolas de Ignacio demuestran que se conservaba aún su recuerdo en Siria, si es que puede formularse así la cosa. Porque ni Mateo, ni Juan, ni la Didajé nos revelan nada de ello. Se puede objetar que, teniendo en cuenta lo poco que nos ha llegado de la tradición, todas estas constataciones no resultan concluyentes. Pero las cartas del propio Pablo hablan un lenguaje muy claro y la tradición que nos queda es bastante importante para que se pueda intentar una demostración a partir de estos indicios. Finalmente, llegamos a unos resultados igualmente incompletos, y quizás más negativos todavía, si buscamos el eco de la teología paulina entre sus contemporáneos y en las generaciones inmediatamente posteriores.

Ya en Corinto, y con el consentimiento evidente de una importante fracción de la comunidad, los adversarios del apóstol describieron sus epístolas como demasiado difíciles de comprender, lo cual está perfectamente justificado. Exactamente un siglo

3. Cf. E. Haenchen, *Petrus-Probleme*: NTS 7 (1960-1961) 193 s.

más tarde, en el último documento del nuevo testamento, 2 Pe 3, 16, se pone de relieve con toda claridad este reproche y se da a conocer que los herejes se aprovechan de los escritos del apóstol. Es evidente que la teología de la justificación y de la cruz provoca del mismo modo la oposición de los nomistas y de los entusiastas. Lo mismo que en Lucas y en las cartas pastorales, los discípulos de Pablo la habían despojado ya de su rigor y le habían dado un sentido edificante; o bien, como sucede en la carta a los Efesios, la habían incluido en una nueva temática y la habían paralizado en ciertos aspectos glorificando a la iglesia en su movimiento de la tierra hacia el cielo. Hasta nuestros días, la doctrina de los carismas ha sido casi universalmente aceptada y reconocida por los entusiastas. Para la primera carta de Clemente y para la de Policarpo, el mensaje apostólico desemboca en una simple piedad comunitaria. Por lo demás, durante un largo período, ha sido ignorado o ha quedado mudo. La excepción tan importante de Marción confirma la indicación de la segunda carta de Pedro y señala en qué círculos se seguía apreciando al teólogo Pablo.

Con esto queda dado un esbozo superficial y rápido, a pesar del provecho tan grande que se seguiría de un estudio detallado del tema. Se trataba en primer lugar para mí de este resultado, indiscutible a mi juicio: el apóstol, que se puso en camino para poner al mundo mediterráneo a los pies de su Salvador, actuó sin duda alguna como un pionero en el crecimiento rápido y considerable de la joven cristiandad. Pero la obra que él proyectaba no fue muy duradera. Desapareció en medio del oleaje a que se vio sometida la primera misión cristiana, en la que se perdió igualmente la voz obstinada de su teología. Del pionero, del mártir, del teólogo se guardó un recuerdo grato, si no en todas partes, al menos en vastas regiones. En el fondo, Pablo siguió todavía en el recuerdo vivo de la cristiandad gracias a que se conservaron y se siguieron transmitiendo algunas de sus cartas, aun cuando generalmente se creía que no era posible emprender nada válido con ellas, ya que superaban con mucho la piedad media de los fieles. Creo que fue ése el destino de Pablo hasta hoy, fuera de los períodos de crisis en que la iglesia descubrió de nuevo sus epístolas y escuchó aquella voz en que resonaban la justicia divina y la libertad cristiana. Fuera de esos casos, Pablo se vio siempre domesticado de nuevo por la iglesia bajo formas diversas, primero como misionero y como mártir, y más tarde como dogmático. Lucas, su primer historiador, actuó ya de esta manera, aunque no es posible dejar de admirar tanto el talento que pro-

diga como su auténtico amor de discípulo para con su héroe. No voy a recordar más que unos cuantos hechos que me parecen característicos. Es notorio cómo el libro de los Hechos, si exceptuamos un solo pasaje, le niega a Pablo el título de apóstol; no es al apóstol a quien ve en él, sino al evangelista que lleva al mundo pagano el mensaje que proviene de Jerusalén. La comparación con la epístola a los Gálatas demuestra con cuánta prudencia crítica conviene utilizar sus indicaciones sobre la biografía paulina. Como es lógico, Lucas no se inventó su propia versión, sino que la sacó de las leyendas que circulaban a su alrededor. Pero evidentemente hay que cargar en su cuenta su lógica interna, que se basa en un postulado perfectamente natural a sus ojos: hay que proteger a Pablo de la sospecha de haber sido un francotirador y un aventurero cristiano. No hay salvación más que en el interior de la iglesia, cuya historia se va desarrollando de manera continua gracias a la dirección divina y es exactamente en esa historia donde se trata de colocar a Pablo. Después de haber sido bautizado por Ananías, se pone inmediatamente en camino hacia Jerusalén, en donde Bernabé lo presenta a los demás apóstoles, para empezar a continuación con su bendición la misión por Judea. Más tarde, Bernabé le hace ir a Antioquía, en donde los dos quedan delegados para la misión entre los paganos después de una ordenación solemne; cuando regresan, le dan cuenta a la comunidad de su misión. Finalmente su trabajo es aprobado de nuevo con la mayor solemnidad por la iglesia madre de Jerusalén, durante el concilio de los apóstoles. Los eslabones se van engranando entre sí, como debe ser en el caso de los apóstoles y como no puede menos de esperarse bajo la dirección divina. Por el contrario, no se han tenido para nada en cuenta las protestas tan apasionadas de Pablo por lo que se refiere a su independencia respecto a la comunidad primitiva, e incluso respecto a los hombres en general, aun cuando no falten los documentos que la establecen formalmente. Las leyendas que manifiestamente corrían ya mientras él vivía le sobrevivieron después de muerto. Porque permitían situar al apóstol, si no en correspondencia con las realidades históricas, sí al menos con los postulados dogmáticos de las generaciones siguientes.

No se puede condenar demasiado rápidamente a sus sucesores. En cierta manera, su imagen de Pablo parece más auténtica y más digna de fe que la realidad histórica, tal como podemos sacarla de las cartas del apóstol. Estas caracterizan al conjunto de la misión de Pablo por la espera de un final del mundo inminente. Como raras veces solemos darnos cuenta con claridad de lo que esto significa concretamente, me gustaría explicarlo dando unas

cuantas indicaciones. De los veinticinco años de que dispuso el apóstol para su trabajo, hay que atribuir por lo menos dos a sus intentos iniciales. Cuando se celebró el concilio de los apóstoles, cuya fecha no puede señalarse menos de trece años más tarde, es todavía compañero de Bernabé y probablemente, al mismo tiempo que éste, portavoz de los suburbios pagano-cristianos de Antioquía. Solamente a continuación es cuando empieza el tiempo en que, sin depender ya de ningún otro, puede llevar a cabo sus planes personales. Para ello no dispone más que de diez años exactamente. Durante este período recorre en todos los sentidos el Asia Menor y Grecia, con algunas estancias prolongadas en Efeso y en Corinto. Al final de este decenio considera como ya cumplida su tarea en oriente y se prepara a partir para occidente a la lejana España, adonde no llegará. Si son exactas estas indicaciones de tiempo y de lugar y se han referido debidamente sus intenciones, cuesta trabajo librarse de la impresión de que tenemos que vérnoslas aquí con un loco que persigue ardorosamente sus sueños. Esta impresión se robustece cuando vemos indicados claramente en Rom 11, 13 ss el fin de esta agitación y la esperanza que pone en ella. Pablo está firmemente convencido de que Israel habrá de convertirse, una vez que haya sido ganada para Cristo la masa de los paganos. Retorna por consiguiente a la promesa profética, según la cual los paganos irán a adorar a Sión, cuando al final de los tiempos ésta se vea libre de las vergüenzas terrenas. La misión del apóstol es un giro increíble para llegar a la salvación de Israel, en el que los primeros pasan a ser los últimos. No obstante, la historia del mundo no puede acabar antes de que los primeros llamados se hayan reintegrado, esta vez como últimos, a la casa paterna. Entretanto, el propio Pablo, en este camino y a través de este circuito, no es más que aquello que Juan Bautista había afirmado de sí mismo: el precursor del fin del mundo. Se comprende fácilmente que las generaciones posteriores no hayan sido capaces de comprender semejante idea y mucho menos de propagarla después de su fracaso[4]. La concepción de la historia de la salvación de una iglesia que, en un proceso de larga duración pero continuo, iba penetrando por toda la *oikouméne* y la conquistaba para su Señor y la del apóstol como el incomparable campeón de este desarrollo, tenían que presentarse no solamente como historias más realistas, sino como las únicas apro-

4. H. J. Schoeps, *Paulus*, 1959, 291, lo ha reconocido con razón. Su libro tiene por lo menos la ventaja de oponerse a la imagen corriente de Pablo, obligándonos así a una nueva reflexión.

piadas. La historia sagrada se apoderó de Pablo para que la historia de la salvación terrena pudiera continuar y seguir siendo comprensible. Cuadraba perfectamente con él el hombre maravilloso, pero el apocalíptico se había hecho intolerable. Así fue como aquella imagen del apóstol, que incorporaba a Pablo al mundo del precatolicismo, fue aprobada y apreciada en todas las épocas. Incluso a los ojos de muchos historiadores su destrucción les parece todavía una especie de sacrilegio.

El tema «Pablo y el precatolicismo» presenta únicamente un aspecto parcial de este cambio tan profundo que afectó a la antigua iglesia. De todas formas, este aspecto tiene una significación ejemplar. En él se revela que el precatolicismo era el término históricamente obligado de una cristiandad primitiva que no había visto realizada su espera apocalíptica. También aparece aquí claramente que —expresada o sin expresar— la característica específica del precatolicismo es el anuncio de que la iglesia que se propaga a través del mundo es la realidad del reino de Cristo en la tierra. Así hemos llegado a una perspectiva de conjunto del problema y podemos a continuación verificar una vez más su exactitud partiendo de los detalles. Probablemente se objetará a mi concepción que no fue en primer lugar el precatolicismo, sino el propio Pablo, el que comprendió a la iglesia como el terreno de la soberanía de Cristo extendiéndose por todo el mundo. Como simple constatación, esta objeción está perfectamente justificada, como lo demuestra el tema paulino de la iglesia cuerpo de Cristo. Pero por otra parte yo no estoy de acuerdo con la argumentación que, a mi juicio, aísla el fenómeno en vez de insertarlo en su lugar histórico. Me gustaría incluso darle la vuelta: se puede afirmar con toda razón que la noción paulina de la iglesia abrió el camino a la concepción del precatolicismo. Lo mismo que el apóstol le trazó las perspectivas de su misión, le propuso también a la época que le siguió el tema fundamental de su teología. El no entró jamás en su historia de la salvación únicamente como prisionero de sus ilusiones. La época que vino detrás de él no llegó a comprender el carácter propio de la teología paulina, pero en su testamento personal y objetivo encontró algo que iluminó para ella su propia realidad. Porque la representación de la iglesia como cuerpo de Cristo es la expresión adecuada de una comunidad que en el nombre de Cristo lleva la misión al mundo entero, por lo que es en este punto infinitamente superior a las demás representaciones del pueblo de Dios y de la *familia Dei.* No es un hecho casual que haya sido transpuesta a la doctrina del *corpus Christi mysticum,* siendo así desarrollada y modificada de forma característica por el ca-

tolicismo. Pero su importancia teológica más profunda deriva de que asocia indisolublemente a la eclesiología con la cristología, convirtiendo de este modo a la iglesia en una parte constitutiva del acontecimiento de la salvación. Esto no aparece en ningún sitio con tanta claridad como en la carta a los Efesios, que se convirtió a continuación en un documento clásico para toda la doctrina de la iglesia. La epístola fundamenta también sacramentalmente la relación entre la eclesiología y la cristología, de tal manera que ahora el seguir a Jesús expresa la consecuencia, pero no la base de la situación del cristiano. La iglesia crece por así decirlo a partir del bautismo y se unifica continuamente de nuevo en la fiesta del banquete del Señor, a partir de la dispersión a la que todos sus miembros se ven sometidos en la vida cotidiana. El punto decisivo es aquí el que los hombres no actúan por sí mismos, sino que son incorporados pasivamente al acontecimiento de la salvación. Cristo es el único que actúa, interviniendo como mediador en favor de aquellos por los que ha muerto y sobre los que ahora quiere reinar. El drama de la salvación no se acaba con la pascua. Continúa todavía en la tierra precisamente debido al acontecimiento pascual, ya que aquel que ha sido elevado desea mostrarse como el Señor del mundo. La presencia sacramental de Cristo en la iglesia para el mundo: tal es el tema central de la doctrina de la salvación en el precatolicismo, cuyos postulados están constituidos por lo que se designa como hechos de la salvación, a saber, la encarnación, la cruz y la resurrección. Esta concepción puede perfectamente referirse a Pablo. En efecto, Pablo hace de la inserción sacramental en el cuerpo de Cristo, extendido al mundo entero, el criterio para juzgar del estado del cristiano, rehusando de este modo una relación meramente histórica o ética con Jesús de Nazaret. También para él el señorío de Cristo en la tierra se basa en el hecho de que el Cristo elevado, presente en la comunidad, establece un vínculo entre él y los suyos. Al mismo tiempo que Cristo les concede el don del Espíritu, ellos se hacen capaces, siguiendo a Jesús, de manifestar con todo vigor la irrupción del nuevo mundo en el antiguo y de dar a conocer de esta manera su omnipotencia en todo tiempo y en todo lugar.

Es verdad que no es suficiente señalar en dónde podría el precatolicismo recoger los temas paulinos y cómo ha logrado perfeccionarlos. Se necesita más bien darse cuenta inmediatamente de que en lo esencial sólo ha sido tomado en cuenta este aspecto de la teología paulina que vinculaba al apóstol con la comunidad



helenística existente antes de él y contemporánea suya[5]. Porque para esta comunidad la noción de la presencia sacramental de Cristo en su iglesia es característica. No es esta noción como tal, sino su modificación lo que determina la especificidad de Pablo. Sin embargo, la importancia de esta modificación no será reconocida por las generaciones siguientes ni mucho menos será mantenida por ellas. Una vez más no me es posible poner aquí más que unos breves ejemplos para un tema que merecería una presentación mucho más detallada. Resulta sorprendente constatar que en las epístolas auténticas de Pablo las afirmaciones tan grandiosas como ricas en consecuencias sobre la iglesia como cuerpo de Cristo están expuestas bajo el punto de vista parenético solamente, como si se tratara de algo natural y de una forma casi accesoria. Resulta también extraña la insuficiencia de estas epístolas de una eclesiología explícita, en comparación por ejemplo con los desarrollos antropológicos. Es un hecho que no habría que olvidar. Sea cual fuere la explicación que se esté dispuesto a dar, no se deduce de ninguna forma de los textos que la doctrina de la iglesia haya ocupado continuamente al apóstol ni haya formado el centro secreto de su teología. Muy distinto es lo que ocurre con la carta a los Efesios, y no es una casualidad el que allí, como en todos los escritos deuteropaulinos, la antropología tenga en consecuencia una importancia mucho menor. Es una *petitio principii* empeñarse en este caso en armonizar las cosas, en vez de admitir un cambio en el centro de gravedad; la crítica histórica no puede menos de sostener que la decisión depende del peso del texto y no de la imagen de Pablo que nos gustaría a nosotros.

La doctrina helenística del sacramento también ha sido modificada considerablemente por el apóstol. Porque Pablo no asocia ingenuamente, es decir, sin distinguirlas, la participación en la cruz y en la resurrección de Cristo. En efecto, él ha considerado la obediencia nueva que tiene que cumplirse corporalmente y en la vida cotidiana como la prueba de una existencia transformada y como el comienzo del mundo escatológico. Sin embargo, al ver en ella únicamente el signo anunciador de la resurrección futura, se aparta del entusiasmo, que ve en el sacramento la garantía de la falta de tentaciones. Para Pablo la prueba es el lugar del ver-

5. Un extraño estrechamiento de la perspectiva, que ha hecho posible precisamente el libro de los Hechos, ha permitido recientemente discutir la importancia de la comunidad helenística; cf., por ejemplo, H. J. Schoeps, o. c., 55 s; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (ASNU 22), 1961, 297. Me parece que uno de los méritos duraderos de R. Bultmann es habernos dado una visión clara y segura a mi juicio de esta comunidad.

dadero servicio a Dios y de la auténtica imitación de Cristo. Para él el sacramento no concede la garantía de la salvación, sino que hace posible, bajo la acción del Espíritu, una victoria sobre el mundo por medio de la fe a la que éste amenaza sin cesar. Por consiguiente, el sacramento inaugura la dialéctica de la existencia cristiana, que conoce la tentación, pero que está al mismo tiempo determinada por el Señor. La realidad de la vida nueva va ligada a la *promissio* de que Dios seguirá siendo fiel y no abandonará a su obra. Por eso las afirmaciones sobre el sacramento se ponen en paralelismo con otras sobre el evangelio o sobre la fe y se ven en cierto modo paralizadas por ellas. La iglesia es el mundo bajo la promesa y el mandamiento del Señor celestial; es el grupo de todos aquellos que se colocan bajo la palabra y se sienten de este modo llamados continuamente de nuevo al éxodo del pueblo de Dios. Esto significa que la existencia cristiana no representa un fenómeno controlable dentro de la estructura de una alianza cultual firmemente circunscrita, y que la eficacia del sacramento no puede describirse por las fórmulas φάρμακον αθανασίας o *ex opere operato*. Porque es imposible disociar al donante del don, mientras que tampoco puede reducirse a los medios de salvación que él concede, sino que sigue siendo Señor y Juez en sus dones y más allá de ellos. Para Pablo no existe una prolongación del Jesús terreno en la iglesia, considerada como el representante terreno de Aquel que ha sido elevado [6]. Precisamente cuando se habla del cuerpo de Cristo es cuando la cristología y la eclesiología no pueden intercambiarse. El terreno de la soberanía de Cristo manifiesta al Kyrios, pero no lo representa ni lo sustituye. El cuerpo es el campo de acción y el instrumento del Espíritu, pero no es su suplente ni una traba para él. Sería comprender indebidamente a Pablo ver expresado en la primacía de Cristo sobre su iglesia algo que no sea solamente la soberanía de Cristo. Si se utilizan en otro sentido los temas paulinos, el apóstol se convierte necesariamente, pero en contra de su voluntad, en un precursor de la cristiandad precatólica.

El contraste se muestra con especial claridad a propósito de la noción de ministerio. Es característico observar cómo las epístolas auténticas de Pablo no hablan ni de ordenación, ni de pres-

6. Esto es lo que se deduce con toda claridad de la doctrina paulina del Espíritu que, precisamente cuando actúa en los hombres y dirige a la iglesia, es cuando salvaguarda el carácter exterior del Señor y de la salvación, cf. Gál 2, 20; en el *in nobis*, el *extra nos*, lejos de quedar abolido, recibe su más pujante expresión.

biterio, sino que consideran a los carismáticos como encargados de las funciones de la comunidad y se dirigen a cada uno de los cristianos como a un carismático. Esto no excluye sin embargo que ciertos cargos definidos estén ligados con mayor o menor firmeza a ciertas personas que poseen aptitudes para ellos. A pesar de todo, en sus servicios estas personas son consideradas como unos representantes despegados del sacerdocio universal, al que llama el bautismo mediante el don del Espíritu y que el Espíritu da continuamente de nuevo la capacidad de ejercer. Para decirlo de un modo acentuado, pero sin exageración alguna, la comunidad paulina está compuesta únicamente de laicos, aunque todos ellos tienen la posibilidad de ser al mismo tiempo sacerdotes y encargados de un ministerio, esto es, ser instrumentos del Espíritu para el cumplimiento del evangelio en la vida cotidiana sobre la tierra. Del mismo modo, Pablo tampoco conoce un culto cristiano en sentido estricto, aun cuando presupone la legislación cultual del antiguo testamento, la intercesión francamente cultual del Cristo celestial para los suyos y naturalmente sobre todo las asociaciones cultuales del mundo que le rodea, al que se refiere ocasionalmente en su terminología y en sus motivaciones. No se puede objetar esto en contra de los cultos de la cristiandad primitiva y las celebraciones eucarísticas que generalmente estaban asociadas a ellos. Es verdad que, como indican precisamente las epístolas de Pablo, las comunidades helenísticas hicieron de esas celebraciones unas fiestas cultuales en el sentido de las religiones mistéricas; en consecuencia vieron en los sacramentos un medio de participación en la suerte de la divinidad que muere y que resucita, comprendiéndose a sí mismos como asociaciones cultuales. Pero Pablo tiene que luchar continuamente contra estas ideas, y lo hace también describiendo en Rom 12, 1 s la vida cotidiana del cristiano como el terreno específico del culto. Para él no existen las fronteras entre lo profano y lo sagrado, marcadas por otra parte gracias a la sacralización de unos períodos, de unos lugares, de unas celebraciones, de unas personas y de unas funciones. Es su voluntad que las reuniones de la comunidad sean una ocasión para predicar la palabra, para practicar la enseñanza y para alabar a Dios. En esas ocasiones —si es que de verdad el entusiasmo se deja reprimir— hay que reflexionar en el servicio cotidiano, para el que allí se recibe disponibilidad y fuerza. En ellas es donde se logra la unión de todos y se envía a algunos a la misión, con vistas a la cual tiene que estar preparado cada uno de los cristianos según sus posibilidades. Vemos aparecer aquí una concepción global de responsabilidad personal y de orden comunitario,

cuya precisión y grandeza resultan absolutamente dignas de interés.

Es preciso poner de relieve con todo rigor que semejante concepción no ha sido nunca realizada más que de modo imperfecto, incluso mientras vivía el apóstol; a partir de la generación siguiente, se vio sustituida por una concepción distinta, tanto en los territorios de la misión paulina, como en los demás. Lo demuestran los escritos de Lucas y las epístolas pastorales, que dan ciertas normas para el orden de la comunidad bajo la forma de cartas, a fin de poder reivindicar para sus instrucciones la autoridad del apóstol. En esos escritos nos encontramos, según creo, con el obispo monárquico, rodeado de presbíteros, de diáconos y de otros colaboradores comprometidos por votos, así como con el ministerio transmitido por ordenación y que inserta al ordenado en la sucesión apostólica, ya que es conferido por los discípulos de los apóstoles. En su conjunto resulta incomprensible la obra de Lucas, si no se ve que es preciso estar situado en la corriente de la tradición apostólica para formar también parte de la *una sancta,* lugar terreno de la salvación. La primera carta de Clemente y las cartas de Ignacio revelan finalmente la misma tendencia: distinguen ya a los clérigos encargados de un ministerio y a los laicos, y son unos jalones importantes en el camino de una praxis cultual desarrollada. En el curso de un bosquejo tan rápido como el que estamos haciendo, se trata para mí únicamente de caracterizar la ruptura que tuvo lugar en el medio siglo que siguió a Pablo. La necesidad histórica de esta transformación no puede dejarse de lado. Visiblemente, la comprensión paulina del ministerio, del culto, de la libertad y de la responsabilidad cristianas no fue capaz de refrenar el entusiasmo que bullía en las comunidades, sino que le dio mayores estímulos y dejó que se convirtiera en un peligro para el conjunto de la iglesia de los paganos. De esta forma, impulsada por la necesidad y en medio del desconcierto, aquella iglesia se volvió hacia las formas de dirección vigentes en las comunidades que habían realizado sus pruebas en el juedo-cristianismo. En mi opinión, es precisamente en este punto donde puede considerarse la ruptura como legítima. Porque creo que el Espíritu santo se manifiesta en la iglesia, con la mayor evidencia, cuando incita al coraje a los hombres oprimidos por la necesidad y el desconcierto y suscita carismas por caminos nuevos, adaptados a cada una de las situaciones. La tradición apostólica no justifica que haya que atenerse a los reglamentos antiguos cuando se revelan incapaces de ser útiles para la vida actual. De esta forma, una iglesia que no está dispuesta en cada momento a so-

portar los riesgos inherentes a esta ruptura no puede apelar con seriedad a su Maestro. Es verdad que tenemos que preguntarnos cuál es el precio que tendremos que pagar en cada ocasión y de qué manera se justifica el retorno necesario. Aquí es donde se encuentra el problema específico del precatolicismo. Voy a hablar brevemente de ello antes de concluir, una vez que he intentado poner de relieve el problema del paulinismo en la medida de mis capacidades.

Resultaba indispensable la necesidad de unas disposiciones nuevas, en virtud de la lucha contra el entusiasmo. Desde un punto de vista histórico, es así solamente como las comunidades cristianas pudieron rechazar el asalto y lograron sobrevivir en cuanto iglesias de Cristo. Pero no se contentaron con tomar las medidas necesarias para ello. Creyeron además que era preciso legitimarlas por medio de la tradición y se sirvieron con esta finalidad de la ficción de una autoridad transmitida por los apóstoles. No lo hicieron refiriéndose por ejemplo a la predicación paulina de la libertad del cristiano o de la comunidad, sino que prefirieron que las nuevas disposiciones dieran la impresión de haber sido fijadas desde el principio por el propio apóstol y consiguientemente las basaron en su concepción de un ministerio que estructuraba a la iglesia y en esta medida se les dio un principio de tradición y de legitimidad. En este proceso intervenía entonces la fuerza de una ficción constructora y el acuerdo se encontró vinculado a la ilusión de una continuidad inmanente, presente en el terreno cristiano. Naturalmente, es posible comprobar cómo la experiencia demuestra que semejantes modificaciones no pueden llevarse a cabo ni imponerse sin ficciones y sin ilusiones. Pero los teólogos difícilmente pueden quedar contentos con esta evidencia, a no ser que se vea en la fe solamente una especie de actitud religiosa y se la someta a las leyes válidas para este caso. Su preocupación debería ser precisamente la de que la fe no se convirtiera en eso. Porque la ilusión la hace peligrar mucho más que la falta moral. La prueba de ello está también en el precio que el precatolicismo tuvo que pagar para mantener a las comunidades cristianas resistiendo al entusiasmo. Las ideas recibidas del judeocristianismo obligaban a vincular el Espíritu al ministerio y a colocar a la comunidad bajo una autoridad, cuya legitimidad y cuya fuerza no se vieran continuamente sometidas a discusión, sino que fueran establecidas por su predicación. En cuanto tal, la institución recibió entonces la autoridad, la legitimidad, la fuerza y el Espíritu. En adelante fue ella la que dirigió la predicación, la que definió la doctrina y la que no aceptó el sacerdocio

de todos los creyentes más que dentro de los límites fijados por ella. Con la herencia del judaísmo, el nuevo culto que se impuso englobó también al de las antiguas religiones mistéricas y, como siguió estando vivo por todas partes, se manifestó como superior a la herencia judía y veterotestamentaria y no le dejó más que la tarea de garantizar a la praxis actual la continuidad respecto a un pasado considerado como santo. En vez de estar marcadas por la obediencia y la desobediencia, las esferas de lo sagrado y de lo profano están ahora señaladas por unos tiempos, unos lugares, unas personas y unas funciones. El evangelio y la libertad del cristiano quedan ahora disimulados bajo una metafísica religiosa de reglamentos celestiales y terrenos. El cristianismo se presenta como una nueva religión, con un dios por fundador, con un culto que es anticipación de la vida celestial, con la fe en unos hechos salvíficos fundamentales, y con una moral que se alimenta de forma muy extraña de las tradiciones veterotestamentarias y de la filosofía popular. De los escritos de los padres apostólicos se puede deducir que semejante moral tuvo sobre el mundo ambiental una influencia atractiva, tanto por lo menos como la predicación de la salvación. Sin embargo, también demuestran esos escritos que en adelante sería el hombre piadoso el que constituiría la finalidad de la educación eclesiástica, con lo que la doctrina paulina de la justificación del pagano quedaría despojada de su carácter paradójico.

Tenemos que sacar ahora las conclusiones de las reflexiones que hemos hecho. ¿No habremos llegado finalmente a una aporía? Las consideraciones de la crítica histórica suelen desilusionar bastante; a mi juicio, es esto por lo menos lo que tienen en común con el evangelio. Hemos dejado bien sentado que el tema «Pablo y el precatolicismo» no indica el centro histórico de la historia del cristianismo primitivo, sino que es un fragmento, todo lo más un ejemplar, de su diversidad desconcertante. Este tema es además por sí mismo sumamente complejo. Porque ni siquiera se ha logrado hasta el presente explicar suficientemente la cuestión de quién era verdaderamente Pablo. No puede negarse desde luego que fue también un precursor del precatolicismo. Voluntaria o involuntariamente, todos estamos al servicio de la corriente que nos arrastra. En cuanto misionero y en cuanto teólogo, Pablo no tuvo más que un poco de influencia directa y duradera sobre la evolución ulterior, aunque haya en esto una disparidad palpable con las pretensiones que él mismo afirmó. El fue y siguió siendo un solidario, sin duda uno de los más importantes en la historia de la iglesia y ciertamente el más discutido, ya en tiempos de la cris-

tiandad primitiva. La época ulterior no pudo hacer otra cosa más que adaptarlo a sí mismo, sustituyendo su verdadera vida por una imagen sagrada. De este modo podía mantener algunos de los rasgos esenciales de su existencia y de su historia, utilizándolos en provecho propio. Pero entre ella y Pablo hay un malentendido. Ella vio en el apóstol de los paganos al verdadero fundador de la iglesia extendida por el mundo entero y de sus primeras instituciones, pero convirtiéndolo en un continuador de los primeros apóstoles. En esta medida Pablo apareció como una transición indispensable hacia la *una sancta* por el camino, hipotéticamente continuo y controlable, que lleva desde Jerusalén a Roma y a la *oikouméne*. Al lado de esta imagen de Pablo que va a dominar en la iglesia futura, existe también el verdadero y auténtico Pablo que siguió cerrado en sus siete cartas y que se mantuvo inaccesible en numerosos planos para las siguientes generaciones, y no solamente en la antigüedad o en la edad media. Sin embargo, cuando se le descubre de nuevo —cosa que no sucede casi nunca más que en épocas de crisis—, brota de él una fuerza explosiva, capaz al mismo tiempo de destruir y de preparar nuevos caminos. Entonces se repiten su existencia histórica y su actividad. El evangelio del Dios desconocido, que justifica a los impíos, y únicamente a ellos, y que actúa con nosotros solamente de esa manera, entra entonces en conflicto con la religión cristiana que tan atenta se muestra a la piedad de los hombres piadosos. Reivindicando la soberanía que le pertenece sólo a él, el único Señor destruye entonces a esas autoridades que se arrogan el derecho de representarle en la tierra. La iglesia se convierte en una creación de su palabra, en vez de ser la madre de los creyentes y el depósito de la verdad. El servicio de Dios en la profanidad del mundo sustituye al culto cristiano. La fe en aquel que es el único capaz de resucitar incesantemente a los muertos sustituye a la creencia supersticiosa en la historia y en la historia de la salvación como fuentes de la revelación. El sacerdocio universal de todos los cristianos se opone al ministerio garantizado sacramentalmente, que reivindica la autoridad en virtud de la tradición. La libertad del cristiano y de la iglesia de Jesús hace explotar a la moral y a la uniformidad eclesiásticas. La misión suplanta a la piadosa contemplación de sí mismo y a la afirmación personal. Es verdad que muy pronto la ortodoxia y el entusiasmo se apoderan de nuevo de ese Pablo y lo destierran una vez más a sus epístolas. Pero la iglesia sigue conservándolas en su canon y de este modo mantiene arropada su crisis permanente. No se desembaraza de él, aunque la mayor parte de las veces él no hace más que desconcertarla.

Es que, también ante ella, Pablo sigue siendo el apóstol de los paganos, con los que la gente piadosa no tiene mucho que hacer. Por eso precisamente su mensaje central es la voz de un predicador en el desierto, incluso en el seno de la cristiandad evangélica, que actualmente se encuentra mucho más cerca del precatolicismo de lo que ella misma se imagina y quiere aceptar [7].

7. H. Küng, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem*: ThQ 142 (1962) 385-424 ha expresado muy bien la satisfacción de los teólogos católicos al redescubrir el precatolicismo en el nuevo testamento. Me asocio de buena gana a su invitación para un trabajo ecuménico en común, aunque con menos entusiasmo que él. El hecho de que la iglesia precatólica no haya excluido a Pablo del canon (p. 422) puede ser imputado a su catolicidad, aun cuando no haya que omitir ni la *providentia Dei* ni el *error hominum*, ni sin duda la presión ejercida por el hereje Marción. Que Küng mantenga su confianza en esa capacidad que tiene más que nadie la madre iglesia para discernir los espíritus. Por algún motivo ha aprendido el historiador a considerar toda tradición de antemano con cierta desconfianza. Ella misma se ha engañado demasiadas veces en ese discernimiento de espíritus para que, en cuestiones de vida y de muerte, no tengamos que enfrentarnos nosotros con los mismos riesgos, sin que nadie pueda sustituirnos. No se puede ni mucho menos discutir que el conjunto del contexto de los escritos quiere hablar «bajo una forma u otra de Jesucristo y de su evangelio» (p. 420), y en nuestro propio campo nunca nos lo pondrá bastante ante los ojos. Pero ¿quién puede negar que se habla también en otras partes «bajo una forma cualquiera»? Sin embargo, personalmente, yo prefiero la forma «evangélica». Me parece oír su contestación: «Lo que es católico es evangélico» (p. 418). ¡Dios ha querido que sea así! Pero si la frase no puede ponerse del revés, es cierto que ni en el presente ni en el futuro puede ser así. Mi protesta se dirige efectivamente a la iglesia católica (p. 417), en la iglesia romana y fuera de ella, en la medida en que aquí lo único necesario no es la totalidad a la que apela Küng. Toda la iglesia y toda la Escritura. (En sentido estricto no puede hablarse de ello más que desde el punto de vista de la escatología y sin olvidar que Jacob y Esaú siguen todavía peleándose por todas partes). Al repasar la conclusión de este artículo, me doy cuenta de que quizás debería haber expuesto previamente con mayor claridad e insistiendo más aún hasta qué punto Pablo, considerando el conjunto de su personalidad, nos proporciona a la vez dificultades y gozos. Esto sería por lo menos una piedra de toque extraordinariamente interesante para una catolicidad auténtica y para un protestantismo verdadero.